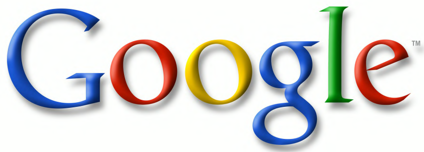


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

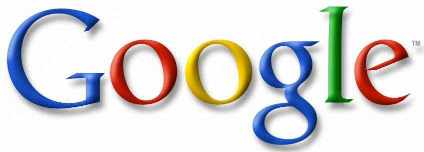
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023701 5

NC
Schmid

GRUNDZÜGE

DER

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE,

MIT EINER BELEUCHTUNG

DER DURCH

K. PH. FISCHER, SENGLER UND FORTLAGE

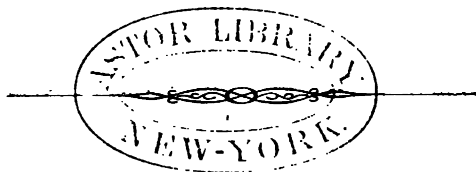
ERMÖGLICHTEN

PHILOSOPHIE DER THAT,

VON

DR. LEOPOLD SCHMID,

ord. Prof. d. Philosophie an der Universität Giessen und Ritter I. Cl. des Grossh. Hess. Ludewigsordens.



GIESSEN, 1860.

FERBER'SCHE UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.

(EMIL ROTH.)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Vorwort.

Es ist dermalen ebenso möglich, als dringend nöthig, dass, einstweilen wenigstens in Deutschland und zwar nicht blos unter seinen Philosophen von Profession, ein klares und volles Einverständniss sowohl über die Aufgabe und den Werth der Philosophie überhaupt, als auch insbesondere über den ganzen durch sie bis jetzt errungenen und auf immer gesicherten reinen Menschheitsgewinn zu Stande komme; und es giebt unter den Philosophirenden der Gegenwart keinen, dem nicht ein mehr oder minder wichtiger Beitrag hiezu bereits zu verdanken wäre.

Die vorliegende Schrift konnte freilich nur die Leistungen Dreier davon eingänglicher behandeln; doch hofft ihr Verfasser, auch die der übrigen bald in ihr wohlverdientes Licht zu stellen.

Giessen, im Februar 1860.

Schmid.

Inhaltsverzeichniss.

Zweites Buch.

Umschau.

Erstes Buch.

Dialectischsystematischer Grundriss der Einleitung in die Philosophie.

§. 1. Die Aufgabe.

Die Einleitung in die Philosophie sucht zu sagen, was Philosophie sei. Es wird ihr so weit gelingen, als in ihr die Philosophie selber spricht. Denn es liegt im Wesen der Philosophie sowohl, dass sie von sich nur aussagt, was sie ist, thut und weiss, als auch, dass sie, obwohl sie sich einem weder einlernen noch einüben lässt, in ihrem Thun und Lassen ebenso überzeugend als wirksam ist.

Daher vermag die Einleitung in die Philosophie ihre besondere Aufgabe auch nur in dem Maasse zu lösen, als innerhalb der Philosophie Aufgabe und Leistung einander entsprechen. In dieser Hinsicht ist die Einleitung in die Philosophie gegen sonstige Einleitungen einerseits im Vortheil, andererseits im Nachtheil. Im Vortheil ist sie, indem es mehr, als irgendwo sonst, in der Philosophie der Fall ist, dass sie ihre Aufgabe gerade so klar und richtig erkennt, als sie diese auch zu vollbringen vermag. Die Einleitung in sie besitzt also einen vollständig sicheren Werthmesser für sich. Im Nachtheile aber ist sie insofern, als die Philosophie ihrer auch nur relativen Vollendung keineswegs sehr nahe ist, während dieser Leistungsgrad anderweitig mehrfach theils erreicht ist, theils in nicht ferner Aussicht steht.

Gleichwohl kömmt der Einleitung in die Philosophie ein Umstand zu statten, welcher hier darnach angethan ist, ein Gewicht zu üben, wie ausserdem nirgends. Je entschiedener

die Wirklichkeit von Etwas nämlich von seiner Selbstverwirklichung abhängt, ein desto bedeutenderes Licht werfen die Natur des Gegenstandes und der Gang seiner Geschichte aufeinander. Die Reinheit und Vollständigkeit der Selbstverwirklichung aber ist es eben, wodurch die Philosophie sich von allen andern menschlichen Angelegenheiten unterscheidet. Fasst man nun die drei Seiten, welche sie bis jetzt in drei Perioden, dem Orientalism und in dem antiken und modernen Occidentalism, allmählig herausgekehrt hat, in der ganzen Schärfe ihrer Eigenthümlichkeit auf, so lässt sich aus dem Verhältniss dieser drei, allerdings wieder sehr complicirten, Hauptpunkte mit starker Gewissheit bestimmen nicht blos, welchen Schritt die Philosophie jetzt als vierten mit Hülfe ihrer bisherigen Produktionen zu thun habe, sondern sogar, was ihre Aufgabe überhaupt sei. Dabei mag immerhin die durch solche Erkenntniss sich ermöglichende Periode, obschon zu jenen den Abschluss, doch für die Zukunft erst einen Anfang bezeichnen.

Es ist daher nicht zu verwundern, dass die Philosophie, welche in der Einleitung in sie den Begriff von sich zu geben hat, mit seinem Inhalte ihr Prinzip, mit seinem Umfang ihre Organisation, und mit dem seinen Inhalt und Umfang durchdringenden Geist ihren eignen Geist als ihre die Erreichung des Zweckes thatkräftig sichernde Norm zum Vorschein bringt. Denn soll die Philosophie wohlbegründet und ihrer mächtig seyn, so muss sie selbst den Inhalt ihres Begriffes als ihre Wesenheit zeugen, vermöge welcher sie seinen Umfang als ihren Organism, woran sie ihre wesenhafte Natur hat, zu bilden sich gedrungen sieht, während durch den Inhalt und Umfang ihres Begriffes ihr Geist sich durchsetzt. Erst in ihm kömmt sie zur reinen Existenz, aus der sie nun aber ihr volles Leben nach allen Seiten hin auszubreiten vermag. Ebenso hat aber auch ihr Begriff, um nicht unbestimmt und leer zu seyn, sich an ihrem Organism zu erproben und mit ihrem Geiste zu erfüllen, und ihr Organism durch ihren Begriff sich zu begründen und in ihrem Geiste zu vollenden, widrigenfalls er sich in eine unausführbare und dürre Skizze verkehren würde.

Erster Theil.
Das Prinzip der Philosophie.

§. 2. Das Wesen der Philosophie.

Wenn die Philosophie sich durch die Reinheit und Vollständigkeit der Selbstverwirklichung charakterisirt, so können sich in ihr der Producirende und das Product nur so verhalten, dass sich in ihnen das nämliche Wesen auf zwei Weisen setzt, die einander der Natur der Sache nach unablässig wechselweis fordern. Darum ist es auch unmöglich, dass das Subject der Philosophie oder ihr Object je vorübergehe. Denn da der Producirtwerdende hier derjenige ist, worin der Producirende sich selber setzt: setzt sich durch den einen immer von Neuem der andere. Da nun das Naturwesen, das höchste als solches nicht ausgenommen, sich nie zu dem macht, was es ist, sondern eben das ist, was es wird; mag es auch immerhin durch menschlichen Einfluss einem Analogon von Bildung zugänglich seyn: so kann es nicht nur nicht Subject der Philosophie, sondern auch nie in primärer Weise Object derselben seyn. Desto genauer würde dagegen mit dem göttlichen Wesen der Inhalt jener Grundbestimmung von der Philosophie übereintreffen, hätte er nicht als eine unter den menschlichen Angelegenheiten bezeichnet werden müssen, und wäre es auch die vorzüglichste. Denn die Schlechthinigkeit schliesst nicht blos allen Comparativ, sondern auch jeden Superlativ aus. Ist aber nicht Gott das einzige Wesen, das schlechthin durch sich selber ist, was es ist? Gewiss. Allein wenn Gott ebendarum auch rein und vollständig durch sich ist, so folgt daraus noch keineswegs, dass, was rein und vollständig durch sich ist, was es ist, dies schlechthin aus sich selber sei. Ist auch im Unterschiede zum Thier, welches aus Naturnothwendigkeit wird, was es ist, dem Menschen es wesentlich, sich selber mit Hülfe der erforderlichen Voraussetzungen und Mittel, wie unter den entsprechenden Bedingungen aus freier und selbstbewusster Selbstbestimmung zu dem zu machen, was zu seyn er platterdings bestimmt ist: so gelingt es ihm gerade desshalb doch nur soweit, als er sich in seiner Selbstverwirklichung vom schlechthinigen Wesen unbedingt bestimmen lässt. Nur also der

Mensch philosophirt und blos rein Menschliches kömmt durch die Philosophie zu Stande.

Allein soll durch die Philosophie das Menschliche nicht blos rein, sondern auch vollständig hervorgebracht werden, wovon der eine Vorgang allerdings nur in Verbindung mit dem andern gelingen kann: so müsste jeder Mensch die Aufgabe haben, zu philosophiren; da das vollständig Menschliche einem nicht erreichbar ist, ohne dass er an allem rein Menschlichen den wesentlichsten Antheil nimmt, und das Aechtmenschliche eines Jeden durch jeden selber ist. Steht dem aber nicht der Umstand entgegen, dass der Weise der Philosophie nicht bedarf und der Unweise ohne Sinn für sie ist, und demnach beide wohl nicht philosophiren? So ist keineswegs die Sachlage. Sonst würde die antike Zurückgebliebenheit in der wesentlichen Unterscheidung des Menschen sowohl von Gott als von der Natur repristinirt. Die Philosophie ist die Liebe nicht blos zu der Weisheit, welche man noch nicht hat, vielmehr erst erstrebt, sondern auch zu der bereits errungenen, in deren Bethätigung sie sich bewährt. So hört auch der Weise nie auf, zu philosophiren. Der Unwissende aber ist entweder Thor oder Unverständiger, und die Thorheit entweder von der Art des Blödsinns oder von derjenigen des Wahnsinns. Beide letztern sind jedoch blos die Extreme der Verzerrung der Philosophie, welche durch dieselben durchzubrechen ringt. Wahnsinn ist die ansichhaltendste Gespanntheit der nämlichen Denkthätigkeit, deren gespanntestes Ansichhalten der Blödsinn ist. Während hier das eine Mal das Ansichhalten die Spannung, das andere Mal diese jenes gefesselt hält, ist der Unverständige freilich solcher Fessel los, damit aber auch aller Spannung und alles Ansichhaltens entledigt. Allein nicht einmal dies erweist sich als Unphilosophie, sondern entweder als Hass der Scheinphilosophie oder Sophisterei gegen den Ernst des Philosophirens oder als, für die allein wahre Philosophie sich ausgebende, Gleichgültigkeit gegen dasselbe. Es kann also beim Menschen nie die Frage seyn, ob philosophiren, ob nicht philosophiren, sondern blos, ob gut oder schlecht philosophiren. Denn Jeder philosophirt. Sonach bestände die Philosophie in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit.

Sich ebenso vollständig als rein zu verwirklichen vermag der Mensch aber nicht, ohne dass er durch freie und selbstbewusste That denjenigen Standpunkt ergreift, behauptet und ausfüllt, von welchem aus er sich fundamental, theoretisch, technisch und practisch auf alles Andere, dessen und seinem eignen Wesen gemäss, zu beziehen und davon zu unterscheiden im Stande ist. Daher ist das philosophische Thun die Speculation. In ihr steht der Mensch selbstgewiss und thatkräftig auf der Warte oder, sich auf sich beziehend, von sich unterscheidend und mit sich vermittelnd und so vor Allem seiner selbst wartend, an der Spitze des Universums, über welchem das darin überall mit seiner reinen Ordnung und unerschöpflichen Kraftfülle gegenwärtige absolute Wesen schlechthin waltet. Indem der Mensch, von ihm aus Freiheit zur Freiheit frei emporgezogen, sich über sich in dasselbe durch Einsicht und Liebe erhebt: wird er damit zugleich durch seine, ob auch noch so mühsam allmählig gewonnene, Kenntniss der Natur der Dinge und Wesen und durch die von ihm erworbene Fertigkeit, das wahre Verhältniss zwischen ihrer und seiner Natur in Thätigkeit zu setzen, der Welt mächtig, und zwar nicht obschon, sondern weil er von ihr selber ist und bleibt. In der Speculation will, wie der Speculirende von sich, so von ihm jeder Gegenstand über den Schein in sein wahres Licht erhoben und von seinem einzig richtigen Gesichtspunkte aus nach all seinen Seiten erkannt, bethätigt und überhaupt gewürdigt werden.

Das Prinzip der Philosophie ist so der Form nach die menschliche Urthätigkeit, der Norm nach die menschliche Vermittelung, dem Inhalte nach die menschliche Persönlichkeit selber, und sichert, indem es sich dadurch an sich bestimmt, der Philosophie auch ihre klare und wirksame Stellung sowohl zum Leben, als zur Bildung.

Erstes Hauptstück.

Die Philosophie im Verhältniss zu sich.

§. 3. Die menschliche Urthätigkeit.

Die antike und moderne Philosophie verhalten sich zueinander als Realism und Idealism. Der philosophische Geist ist in

erster Instanz dort auf die Wirklichkeit, hier auf das Bewusstseyn gerichtet, wobei die zweite Sphäre jedesmal in Gefahr ist, zu kurz zu kommen. Die ideellsten Güter, Sittlichkeit, Recht, Schönheit, Heiligkeit werden vom Alterthum in den objectiven Verhältnissen und Einrichtungen des Lebens als die ächteste Realität angeschaut; während auch das Positivste, als Familie, Staat, Kirche, vor dem Forum des modernen Sinnes sich seinen gediegensten Kern von der auf sich selbst reducirten Vernunft muss deduciren lassen.

Bei solcher Auseinanderhaltung neigt sich das Seyn nicht minder zu starrer und massenhafter Aeusserlichkeit, als das Bewusstseyn zu leerer und schattenhafter Abstractheit. Das Bewusstseyn will aber vielmehr vom Seyn erfüllt und das Seyn vom Bewusstseyn durchleuchtet und befruchtet werden. Dies geschieht jedoch nicht, ohne dass der Geist vermöge seiner Vertiefung in die gemeinsame Quelle von Seyn und Bewusstseyn und durch Vermittelung beider sich zur immerfrischen, zugleich vollen wie reinen That erhebt. Idee und Wirklichkeit, Sollen und Seyn, Zweck und Mittel treffen wahrhaft nur zusammen in der That. Dazu ist aber Thatkraft erforderlich. Insofern wäre es Sache der Philosophie der Gegenwart, im Verhältniss zum antiken Realism und modernen Idealism die Philosophie der That oder Energism zu seyn.

Der Bequemlichkeit und Schwäche, es auf das Versehen, Verthun und Verwesen ankommen zu lassen, sowie ängstlicher Hast und gewaltthätiger Ueberstürzung entschieden abhold, fordert der Energism überall als Prinzip, ursprünglich und mit jedem Schritt von Neuem durch gleichmässige Verbindung von Anstrengung und Besonnenheit das Gelingen des Wirkens sich zum voraus zu sichern. Denn in allen Fällen ist Misslingen Kraftverlust und Gelingen Kraftgewinn. Dass aber so die menschliche Urthätigkeit in ihr die Oberhand gewinnt, dadurch wird die Philosophie sich nicht nur nicht ungleich, sondern bringt sich vielmehr als das, was sie ursprünglich war und nie zu seyn aufgehört hat, auch in der vorgriechischen Periode der Weisen unmittelbar als ihre eigenthümliche Leistung erwies, zu ihrem von der Wirklichkeit und dem Bewusstseyn anerkannten Rechte. Sind doch auch aus den Wurzeln jenes Urbornes mensch-

licher Selbstthätigkeit zu eben diesem Zwecke der Realism und Idealism erwachsen, die nur soweit unfruchtbar und unverständlich theils sind, theils erscheinen, als die in ihnen die Hervorrufung des Lebens und der Bildung bezweckende, in der Hervorbringung hievon sich kräftigende und beleuchtende, und damit an das helle Tageslicht in Wirksamkeit tretende menschliche Urthätigkeit von ihnen selber oder wenigstens anderweitig übersehen wird.

§. 4. Die menschliche Vermittelung.

Doch nicht dem Realism und Idealism allein ist es eigen, erst dadurch miteinander vermittelt zu werden, dass der philosophische Geist, sich tiefer erfassend, durch beide sich und durch sich beide zum Energism vermittelt. Dies ist blos die zusammenfassende Urbegründung und Spitze eines allgemeinen Verhältnisses. Ohne dass Seyn und Thun sich von Grund aus zum Leben vermitteln, zieht sich das Thun zum wesenlosen, sich selbst und alles Andere verzehrenden Prozess zusammen, und bricht das Seyn in eben so drückende als es verflüchtigende Haltlosigkeit auseinander. Ohne dass Erfahrung und Denken sich zum Wissen und dieses sich durch sie vermittelt: artet jene in den willkührlichsten Empirism, das Denken in die abstracteste Reflexion und das Wissen theils zur hohlsten, theils zur überschwenglichsten Speculation aus. Die Vermittelung innerhalb der Wirklichkeit und innerhalb des Bewusstseyns gelingt jedoch nur durch die Vermittelung beider untereinander. Zur bleibenden Gegenwart befestigt wird diese aber erst dadurch, dass sie mit ihrem positiven Vorgehen noch die Negation der wechselseitigen Negation verbindet, aus welcher die einmal in sie gerathenen, innerlich zusammengehörigen, äusserlich aber sich gegen einander stemmenden und so nur gewaltsam zusammengehaltenen Momente sich nicht selber zu inniger und haltbarer Durchdringung zu befreien vermögen.

Die Philosophie hat sich überzeugt, dass nicht blos abseiten des schlechthinigen Wesens, sondern auch einer jeden andern wahrhaften Wirklichkeit Zeit, Raum und Bewegung nicht Urformen, sondern bereits Produkte sind. Die wichtigen Bestimmungen, welche über ersteren schon Aristoteles gab, und die bedeutsamen Eröffnungen Kant's über die Zeit sind durch K. Ph.

Fischer, Sengler und Fortlage nach sehr verschiedenen Seiten hin derart ergänzt und berichtigt worden, dass dadurch erst die grossen Verdienste Herbart's um die Erkenntniss davon, sowie Leibnitzens und Trendelenburg's Erörterungen über die Bewegung in ihr wahres Licht treten. Was aber die Hauptsache ist, durch seine Erfassung des Menschlichen an dessen Quelle weiss sich der Philosophirende, obwohl mitten in Raum, Zeit und Bewegung, doch ursprünglich über sie erhoben; so dass es lediglich bei ihm selber steht, ob er sich in ihren Dienst und Druck begebe, oder sich ihrer als Mittel zu seiner Selbstvollendung bediene. In letzterem Falle ist er unter allem irdischen Wechsel sich in seinem Wollen, Wissen und Wirken wahrhaft gegenwärtig. Denn der eignen Quelle, ist er eben seiner Ewigkeit gewiss und mächtig, welche er, wie er sie in ihrer Unentwickeltheit als die Urform seiner Wirklichkeit besitzt, mittelst selbstthätiger Ueberwindung der in Raum, Zeit und Bewegung zwischen Seyn, Thun und Leben, und innerhalb ihrer unter ihren Momenten herrschenden Negativität allmählig zur ungetrübten und bleibenden Geistesgegenwart entfaltet. Insofern hat der Mensch an der Philosophie jene ächte Gegenwart, die sich nie an die augenblickliche, zeitliche verliert.

Doch auch die zeitliche Gegenwart ist immerhin das vorübergehende Bild der ewigen, so zu sagen die Rückseite davon. In zeitlicher Gegenwart blos ist die Philosophie der That aber dermalen vorhanden; soweit sie als in die bleibende Wirklichkeit erst übergehende Aufgabe dasteht. Auch in diesem Sinne bestätigt sie sich noch. Denn sowohl die alte als die neuere Philosophie spiegeln sich an ihr ab; wie stets das zeitliche Jetzt blos der Uebergang von Vergangenheit in Zukunft und von Werden in Gewordenseyn ist. Der philosophische Geist ist in der antiken Philosophie ebensosehr dem thatsächlichen Gewordenseyn, wie in der modernen dem erst werden Sollenden zugewendet. Diese blickt prophetisch vorwärts, jene betrachtend rückwärts. Ja die Idee selber ist dem ideellsten Philosophen des Alterthums Gegenstand der Rückerinnerung, während sie umgekehrt nicht blos bei Kant, sondern auch bei Hegel Zukunftsbild ist.

§. 5. Die menschliche Persönlichkeit.

Gelingt dem philosophischen Geiste die Ausführung der menschlichen Urthätigkeit nicht, ohne dass er zur Norm derselben die Vermittelung macht, so vermag er die menschliche Urthätigkeit schon gar nicht in's Werk zu setzen, ohne dass er sich in seiner Wurzel ergreift. Diese Tiefe des menschlichen Wesens oder die Wesenheit des Menschen ist nun nichts Anderes als die relative Persönlichkeit, deren Selbstverwirklichung nur im fortwährenden Verkehre mit der in Gott sich schlechthin setzenden absoluten Persönlichkeit zu Stande kömmt. Die menschliche Persönlichkeit ist die relative Urverbindung der Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit. Das Besondere ist so wirklich als das Allgemeine; ein jedes nämlich nur im Verhältniss zum andern. Die Gesammtheit des Relativen heisst Universum. Im Wesen und Begriff des Relativen liegt es, nur im Verhältniss zum andern zu seyn. Zum Universum oder Inbegriff des Relativen, welches nur im Verhältniss zu dem andern ist, kann das Andere aber blos das Schlechthinige seyn. Wie sonach die menschliche Persönlichkeit es ist, woran alles Relative seine ursprüngliche eigenthümliche Einheit hat: so ist sie es auch, in deren Selbstverwirklichung erst das Relative sich über sich in's Licht des Absoluten erhebt, und darin sich klar, seiner bewusst und mächtig wird.

Dass die Sinnlichkeit des Menschen, die im Mutterschoos als ihr Gesammtorgan den Leib bildet, von diesem nicht der letzte, sondern blos der nächste Grund ist, beweist der Umstand, dass derselbe Leib auch genau für die eigenthümlichen psychischen und geistigen Vorgänge der nämlichen Person eingerichtet ist. Allerdings ist die sinnliche Selbstbestimmung des Menschen vom zeiträumlichen Selbsterhaltungs- bis zum Vorstellungsleben hinauf, da in der Constituirung des Leibes der Mensch und die äussere Natur zusammenthätig sind, erst eine particuläre. Allein diese fordert mit dem Eintritt des Menschen in die leibliche Existenz seine allgemeine, lediglich innerhalb der psychischen Selbstheit sich begründende, Selbstbestimmung hervor, die nacheinander im Gemüth des Kindes, im Willen des Knaben, in der Intelligenz des Jünglings und im Selbstbewusstseyn der gereiften Jugend in den Vordergrund tritt. Von nun an ist es die

Geistigkeit, welche dadurch, dass sie sich der Selbstheit wie Sinnlichkeit bemächtigt, im Mannesalter das Arbeiten, Handeln, Schaffen und persönliche Wirken obenanbringt. Von da an verklärt sich aber auch die vielbewegte Sinnlichkeit zur ruhigen Sinnigkeit des Greisen, in welcher sich mehr und mehr die Leiblichkeit unter Abstreifung der blossen Materialität zur ebenso entschiednen als bleibenden Empfänglichkeit emporstimmt. So ist nicht erst die Persönlichkeit, sondern sind schon ihre urwesentlichen Seiten oder die in ihr einander durchdringenden drei Wesenheiten, die sinnliche nicht ausgenommen, ein Inhalt, welcher sammt der mit ihm sich erfüllenden Form oder der ihn effectuirenden Urthätigkeit dem Raum, der Zeit und Bewegung nicht nur vorangeht, sondern auch noch darüber hinausreicht.

Nicht blos jedoch die Form, sondern auch die Norm der ächtmenschlichen Selbstverwirklichung oder die Vermittelung bestimmt sich hienach. Durch den Einfluss der Persönlichkeit auf das leibliche Leben setzt sie sich in Verkehr mit der Naturwelt, deren Kraft-, Trieb-, Sinnen- und bewusstes Wesen vier entsprechende Gebiete in der sinnlichen Seite des Menschen haben. Durch das Gemüth, den Willen, die Intelligenz und das Selbstbewusstseyn verkehrt sie mit den Sphären der Idealität, mit der Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft und Bildung, und wirkt vermöge ihrer Geistigkeit durch die Arbeit ihr sociales, durch das Handeln ihr politisches, durch das Schaffen ihr kirchliches und durch ihre ganze persönliche Haltung ihr ewiges Leben.

Die Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit hat daher auch so sehr mit Freiheit und Selbstbewusstseyn vorzugeh'n, dass diese nähere Bestimmung schon von selber im Totalvorgange liegt, obgleich sie, wie die Philosophie, erst während des Verlaufes des menschlichen Gesammtprozesses auf den Schauplatz tritt.

Zweites Hauptstück.

Das Verhältniss der Philosophie zum Leben.

§. 6. Das fundamentale.

Wie Jedermann sein Leben im Verhältniss zu den übrigen Menschen und zum schlechthinigen Wesen zu verwirklichen hat

und so an Recht und Frömmigkeit nicht vorbeikömmt, ob sie nun dem Widerspenstigen eine Last oder dem Willigen eine Lust sind: so steht er auch in einem Verhältniss zu sich, in dessen Selbstverwirklichung eben die Philosophie besteht. Allein so wenig der Katechism schon Theologie, der Volksrechtsspiegel schon Jurisprudenz und das Hausmittelbuch schon Medicin ist: so weit entfernt ist die Philosophie in ihrer Kerngestalt von der Anmassung, auch schon Kunst oder Wissenschaft der Philosophie zu seyn. Gleichwohl erfordert eine tüchtige Aufstellung jener Grundrisse die gründlichste kritische, wissenschaftliche, technische und practische Bildung in dem jeweiligen Fache. Und dennoch kann recht wohl ein Nichtjurist den Juristen an solider Rechtlichkeit, der Nichttheolog den Theologen an ächter Frömmigkeit und den Kathederphilosophen irgend ein anderer Mensch an philosophischem Gehalt übertreffen. Bei der Jurisprudenz Recht, Rechtskunde, Rechtswissenschaft und Rechtshandhabung und auf dem Gebiete der Frömmigkeit Religion, Kult, Theologie und Kirchenregierung auseinanderzuhalten, ist in allgemeiner Uebung: während in der Regel die entsprechenden Seiten der Philosophie diesen nämlichen und Einen Namen führen.

Ein Umstand, welcher damit zusammenhängt, dass das Verhältniss des Menschen zu sich selber auf einer Wesensidentität beruht. Hiebei ist allerdings der Unterschied der Lebensseiten viel schwerer festzuhalten, als beim Zusammenhang der Menschen untereinander und bei der Stellung des Menschen zu Gott. Denn in der ersten der beiden letztern Lebensordnungen gestaltet sich von vornherein die einfache Einheit zur Einigkeit von Unterschiedenem. In der zweiten aber stehen, so sehr auch sowohl der Mensch als Gott Geist sind, beide vermöge der Relativität der menschlichen Geistigkeit und wegen der Absolutheit der göttlichen in einem schlechthinigen Unterschiede zu einander. Er ist jedoch so wenig ein Widerspruch, dass dadurch vielmehr die höchste Harmonie bedingt wird, zu deren Genuss ein Weltwesen Fähigkeit besitzt. Nach der ursprünglichen Stellung der ein Lebensgebiet constituirenden Momente zu einander bestimmt sich aber stets das Gesetz der Entfaltung seiner Lebensformen.

Auch mussten erst das bürgerliche und hierauf das religiöse

Leben der Menschheit ihre Selbstentwicklung so umfassend bewerkstelligen und solche Selbstständigkeit gewonnen haben, als es dermalen der Fall ist: bevor die Philosophie ihre eignen wesentlichen Seiten zu ähnlicher unterschiedener und deutlicher Geltung bringen kann. Immerhin leuchtet doch soviel ein, dass, wie der Mensch überall mit Sicherheit das Richtige nur in den Stücken zu treffen vermag, die er gründlich versteht, auch sein persönliches Leben nur soviel reellen Werth besitzt, als er es in seinem Wesen erforscht, Fertigkeit in der Selbstbildung gewonnen, seine Erkenntniss der innersten Functionen und Gesetze desselben zu reinem Wissen erhoben hat und zu freier Macht über es durch wahre Selbstbeherrschung gelangt ist. Das alles aber sind lediglich Stufen und Seiten der Philosophie. So wenig daher jeder Mensch gleiche philosophische Bildung besitzen kann, so unmöglich ist es, sich wahrhaft menschlich zu bethätigen, ohne den Grundgehalt aller Philosophie in einer seiner sonstigen Lebensstelleng angemessenen Weise an sich zu verwirklichen.

§. 7. Das praktische.

Brächte aber die Philosophie bei diesem ihrem Anspruche, Sache Jedermanns zu seyn, es nicht dahin, dass die Menschen entweder in Selbstgenügsamkeit sich von Staat und Kirche loszureissen oder in Selbstüberschätzung beliebig darüber zu herrschen suchen würden? Es verhält sich gerade umgekehrt. Je mehr der Mensch philosophirend seiner habhaft, kundig, bewusst und mächtig wird und somit Mensch im reinen und vollen Sinne des Wortes zu seyn strebt: desto gewisser wird es ihm auch, sich im Verhältniss zu sich nicht wahrhaft verwirklichen zu können, ohne dass er die richtige Stellung zu den übrigen Menschen und zu Gott einnimmt und darum ein gewissenhafter Genosse der bürgerlichen und kirchlichen Societät ist.

Ja sowenig er ohne Ehrfurcht vor Gott und seiner Kirche und ohne Achtung vor Gesetz und Staat seine persönliche Aufgabe zu vollbringen im Stande ist: so sehr kömmt es für den auf Recht und Ordnung haltenden Staat und für die frommen Sinn und Gottes Gnade unter den Menschen verbreitende Kirche darauf an, in welchem Verhältnisse ihre Angehörigen zu sich selber stehen. Der Staat vermag nur in dem Grade sein Prinzip

tiefer, umfassender, reiner und vollkommner zu verwirklichen und so allmählig die ihm gebührende Macht zu üben, als die Staatsgenossen sich nicht blos als Substanzen, wie in den orientalischen Staatsabsolutismen, nicht mehr blos als Individuen, wie theilweise schon in den Kastenstaaten, auch nicht blos als Subjecte, wie im antiken Occident, sondern als Personen betrachten, worin erst das menschliche Wesen zu sich gekommen ist. Das kirchliche Leben beginnt zwar selber nicht eher, als mit der Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit, worauf das Judenthum verheissend vorbereitete. Gleichwohl ist es für die Selbstverwirklichung der Kirche vom grössten Belange, ob und auf welche Weise in der persönlichen Selbstverwirklichung der Ihrigen, in welcher weder Substanzialität, noch Individualität, noch Subjectivität des Menschen vernichtet, sondern miteinander vermittelt und dadurch in ihr wechselseitiges Recht eingesetzt werden, der urdeutsche Subjectivism, wie etwa bei den Gothen, oder der romanische Sinn für das Generalisiren und die Substanz des Lebens, der germanische Trieb nach dem Individuellen oder der deutsche Geist vorwaltet, welcher überall das Allgemeine mit dem Eigenthümlichen persönlich zu verbinden trachtet.

Sofern die menschliche Wesenheit oder die relative Persönlichkeit zwar nicht die schlechthinige ist, wohl aber die mit dieser in unzertrennlichem Verkehre stehende Urverbindung alles Allgemeinen und Besondern: muss die Philosophie ihres reinmenschlichen Ursprunges ebensowohl als ihrer göttlichen Urbestimmung bewusst seyn. Freilich weiss auch der Dichter und jeder wahre Künstler sich in seinen Kunstwerken als von Gott begeistert, wissen unter den Männern der positiven Lebenssphären Gesetzgeber, wie Moses und Lykurg, und Gründer religiöser Einrichtungen und Ueberzeugungen, wie Gregor VII., Luther und selbst der Stifter der modernen Naturreligion, der tiefreligiöse Herbert von Cherbury, sich als Organe Gottes. Auch ein Copernicus, Keppler und Newton schreiben ihre unsterblichen Aufschlüsse über die Naturwelt ihrem Umgange mit Gott zu. Wie könnte es anders seyn? Was der Mensch an ächten Ideen auch immer der Gestalt, dem Gehalt und der Inhalt und Form verbindenden Norm nach zeugen möge: der Hervorbringung dieser Urverbindungen von einander wechselweis erprobendem

Anschauen und Denken, Individuellem und Allgemeinem, Theoretischem und Practischem, als der zusammenschliessenden Spitzen alles Relativen, ist er nur dadurch gewachsen, dass er, ohne sich zu verlieren oder zu überstürzen, über das Bedingte sich erhebt und vom Unbedingten erleuchten und bestimmen lässt. Ein Bewusstseyn hievon hat auch der Philosoph, überdies aber noch davon, wie er zu diesem Bewusstseyn kömmt. Es charakterisirt sich durch seine Besonnenheit, Nüchternheit und Klarheit als ein philosophisches. Socrates erkannte mit aller Sicherheit Gottes Stimme in seiner Philosophie, und Kant's rückhaltslose Selbstaufopferung an die Speculation war der einfache Gehorsam gegen den göttlichen Willen, der im kategorischen Imperativ zu ihm sprach: du sollst.

§. 8. Das theoretische.

Wo bleibt nun aber, wenn die Philosophie sich auf die freie und bewusste Selbstverwirklichung der Persönlichkeit beschränkt, das Vernunftrecht, die Religionsphilosophie? Sie bleiben eben in ihrem Rechte. Weil sich in der Philosophie der Mensch überzeugt, dass er sich im Verhältniss zu sich nicht wahrhaft zu verwirklichen vermöge, ohne zugleich die richtige Stellung zu den übrigen Menschen und zu Gott einzunehmen: gestaltet sich dieses sein Bedürfniss zu einem zunächst unbestimmten und dunkeln Bild von dem Geforderten, welches jedoch von seiner Unbestimmtheit und Dunkelheit mehr und mehr befreit zu werden strebt. Denn seiner Natur nach will es klar und deutlich seyn.

Das ist aber nur dadurch möglich, dass es sich mit dem Inhalte des wirklichen Rechtes und Staates und der wirklichen Frömmigkeit und Kirche erfüllt. Auf der einen Seite wird der Drang nach Vernunftrecht und vernünftiger Religion zum Sporn, nur ausgerüstet mit den gründlichsten Kenntnissen des positiven Rechtes und der positiven Religion sich an die Lösung dieser Aufgabe zu wagen. Andererseits wird dies Streben sich von seinem Erfolge und von seiner eignen Haltung auch bei tüchtiger philosophischer Grundlage so lange unbefriedigt fühlen, als das positive Recht und die positive Religion das wirkliche Recht und die wirkliche Religion nicht rein und vollständig, sondern theils mangel- und lückenhaft, theils mit fremden Zusätzen

gemischt enthalten. Den Staat und die Kirche, das Recht und die Religion kann die Philosophie nicht nur nicht hervorbringen, sondern auch nicht ersetzen. Aber sie kann auch nie ablassen, sowohl die Wahrhaftigkeit als die Wirklichkeit derselben zu fordern.

Aehnlich wird die Antwort lauten auf die Frage nach der Natur- und Societätsphilosophie, freilich auch nur ähnlich. Der Mensch vermag, da sein Leib einen integrirenden Bestandtheil sowohl desselben als der Naturwelt bildet, sich im Verhältniss zu sich ebenfalls nicht wahrhaft zu verwirklichen, wenn er nicht die rechte Stellung zur Natur einnimmt. Sein praktisches Verhalten zur Natur ist aber in seiner Richtigkeit bedingt vom Verständniss derselben. Die Naturphilosophie ist daher so alt als die Philosophie überhaupt. Allein in dem Maasse, als dem Recht und der Religion das menschliche Vernunftbedürfniss darnach vorangeht, öffnet sich im Menschen erst nach seiner Verleiblichung der Vernunftsinn für seinen Leib und die Natur im Grossen. Dafür gehört mein Leib zu meinem eignen Wesen, nicht so die Mitmenschheit und Gott. So wenig daher die Philosophie auch, als freie und bewusste Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit, ohne Naturphilosophie möglich ist: so lässt sich doch über das reine Wesen der Natur nicht einmal mit der Sicherheit, wie über das der Religion und des Rechts, aus reiner Vernunftnothwendigkeit entscheiden. Noch weit mehr als Naturrecht und Naturreligion von der Positivität des Rechts und der Religion, hängt die Naturphilosophie von der Naturempirie ab. Nichtsdestoweniger sind wieder die bedeutsamsten Naturvorgänge, die Electricitätszeugung im Nerven und ihre Einhaltung, der Trieb, der Sinnenverlauf, die Vorstellung, deren auch wie des Bewusstseyns das Thier und sonach das blosse Naturwesen noch fähig ist, an ihrer Quelle nur dem philosophisch zu Werk gehenden innern Sinn des Menschen in diesem selbst deutlich erkennbar. Da nun die Wirkungen davon auch dem äussern Sinne zugänglich sind, so erklärt es sich, wie dieselben und sonstige Prozesse und Gebiete der Natur ausserhalb des Menschen wohl durch äussere exacte Beobachtung und strenges Denken ihrem Bestand und Gesetze nach erforscht, in der Tiefe ihres Wesens aber erst dadurch eingesehen werden können, dass nach dem Verhältnisse desjenigen Aeussern an

mir, hinter dem in mir ich auch das es verursachende Innere erkenne, zu dem Aeussern ausser mir, das als ein fremdes gar nicht in meine Selbstbeobachtung fallen kann, letzterem sein Ansich in der Idee hinzukomme, die jedoch weder ein blosses Denken noch ein blosses Phantasiren ist. Wohl aber hängt die Erfassung ihrer Realität von meist Jahrhunderte, bisweilen Jahrtausende erfordernder Uebung ab, sich im Erkennen gleich sehr zu hüten vor blos symbolischem oder typischem Vorstellen wie vor nur mechanischem Denken.

Die Unerlässlichkeit der Societätsphilosophie für die menschliche Selbstverwirklichung ergiebt sich nun unschwer. Da kein Mensch ohne freie und selbstbewusste unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, der Mitmenschheit und der Natur sich zu wahrhafter Menschlichkeit verwirklichen kann; ein jeder aber auch mit dem göttlichen, menschlichen und natürlichen Leben nicht allein durch die beiden andern, sondern mit ihnen sämmtlich durch den ihn näher oder ferner umgebenden Kreis von Menschen in besonderen und gemeinsamen Angelegenheiten verkehrt: so ist der Zustand der Gesellschaft und des geselligen Lebens für das persönliche von grossem Belang. Dagegen ist aber auch für den Werth des socialen Lebens die Tüchtigkeit der dasselbe als ihre Atmosphäre bildenden Personen der entscheidende Gradmesser. Zugleich leuchtet ein, dass hier noch mehr als bei der Naturphilosophie die grösste Vorsicht nöthig ist, das nur problematisch und inductorisch bestimmbare, wohin auf diesem Boden die Nützlichkeits-, Billigkeits-, Schicklichkeits- und andere Rücksichten fallen, und das den Maasstab der reinen Venunftnothwendigkeit fordernde nicht miteinander zu verwechseln. Unerachtet solcher Schwierigkeit das Richtige mit Sicherheit zu treffen, ist auch bei der allseitigsten Bildung nur ein Mensch von verhältnissmässig wohlverwirklichter Persönlichkeit im Stande.

Drittes Hauptstück.

Das Verhältniss der Philosophie zur Bildung.

§. 9. In wissenschaftlicher Hinsicht.

Bereits der römische Geist brachte es mit seinem Sinn für Recht zur Reehtswissenschaft, nachdem der Grieche mit seiner

Art von Empfänglichkeit für die Natur die Medicin eröffnet und die hebräische Frömmigkeit sich zur Theologie gestaltet hatte, welche freilich erst durch das mit unserer Zeitrechnung allgemein in den Vordergrund getretene religiöse Interesse als eigentliche Wissenschaft emporwuchs. Diesem besondern Wissen schickte nun zwar schon die griechische Welt ein allgemeines in drei entsprechenden Richtungen voran, das mathematische, historische und philologische. Allein wenn auch ersteres noch durch griechische Gelehrte wegen seines Zusammenhanges mit ihrer theoretischen und praktischen Naturforschung einen hohen Grad von Ausbildung gewann, so ging im Grossen die Vervollkommnung des historischen Wissens doch zunächst Hand in Hand mit der Jurisprudenz und Politik, wie diejenige der Philologie an der Seite der Theologie sich vollzog. Zu einer genauen und für beide Theile gleich förderlichen Auseinandersetzung zwischen dem allgemeinen und besondern Wissen, in welcher das eine das andere wechselseitig beleuchtet und bewährt, gedeiht die Erkenntniss aber erst, wenn sie ihre durch beide Gestalten sich vermittelnde Spitze erreicht. Sie besteht in der exakten Natur-, Staats- und Religionswissenschaft, unter denen die erstere wieder den Reigen begann, die zweite bereits wetteifernd nachfolgt, und die dritte wenigstens in Angriff genommen ist.

So sehen wir allerdings in der Wissenschaft den Inhalt der Idee sowohl im Allgemeinen, wie im Besondern und überdies auch noch in der Verbindung beider Seiten zu Tage treten, und zwar jedesmal in drei Gliedern gemäss der innern Unterschiedenheit aller Wirklichkeit in Seyn, Thun und Leben oder Lebenartiges. Woher dies? Weil es im Wesen des Menschen liegt, sich mit Wissen zu dem zu machen, was er an sich ist: hat er das unumgängliche Bedürfniss, dass auch all das, im Verhältniss wozu er sich ebenfalls verwirklichen muss, wenn er sich im Verhältniss zu sich verwirklichen soll, sowie jede Verwirklichung dieser Verhältnisse Gegenstand der Wissenschaft werde. Eine Forderung, die sich als so ächt menschlich erweist, dass auch die Gegenstände ihrerseits die geeigneten entgegenkommenden Schritte thun, indem sie von sich aus die Wissenschaft von ihnen in Anregung bringen. Einmal wollen Gott und Mensch-

heit vom Menschen erkannt seyn und damit auch ihr wirkliches Verhältniss zu ihm. Aber auch der Natur ist es tiefwesentlich, vom Menschen verstanden zu werden, indem sie, von ihm erkannt und dieser Erkenntniss gemäss behandelt, Wirkungen hervorzubringen vermag, die sonst nicht zum Vorschein kämen, während doch jedes Wesen den Drang hat, dass all seine Kräfte und Fähigkeiten zur Entwicklung gelangen und das Möglichste leisten.

Allein damit ist noch keineswegs die Stellung der Wissenschaften zu einander oder der Organism des menschlichen Wissens erklärt. Es ist aber doch der Schlüssel dazu gefunden. Einzig die menschliche Persönlichkeit ist es, in deren Selbstverwirklichung das Allgemeine, Besondere und Einzelne zu concreter Einheit kommen. Darum muss sie auch, damit ihr Wissen von sich mit ihrem und allem Wissen von dem übereinstimme, was auch ausser ihr ist, den Anspruch erheben, dass überhaupt das allgemeine Wissen, die Fachkenntniss und die exacte Wissenschaft sich in ebensolcher Verbindung unter einander vollführen. Gleichfalls einzig ist es die menschliche Persönlichkeit, in deren Selbstverwirklichung die drei Seiten aller Wirklichkeit, das Seyn oder Gesetztseyn, das Thun oder Setzen und die Urverbindung beider oder das Sichsetzen in relativer Vermittelung stehen, während das Seyn als Gewordenseyn oder Bestimmtheit in der Natur, das Thun als Rechtsverkehr und Bestimmen in der Menschheit und die Urverbindung von Seyn und Thun zum Leben in Gott als Sache der eigenthümlichen Wesen, in ihrer Allgemeinheit aber als der Inhalt der Mathematik, Geschichte und Philologie, welche das zur Classicität eines relativ vollendeten Abschlusses gelangte Leben eines Volkes behandelt, in nächster charakteristischer Instanz vorliegen.

So kommt in der Organisation des Wissens dem Bedürfnisse der Philosophie als der selbstbewussten persönlichen Selbstverwirklichung der eigne innere, durch die Gegenstände theils erregte, theils aus ihnen sogar stammende, Zug der Wissenschaften zu einander entgegen. Es ist dies so sehr der Fall, dass selbst von den exacten Wissenschaften, der exacten Natur-, Staats- und Religionswissenschaft, eine jede daran, dass in ihr das allgemeine und das besondere Wissen vornehmlich eines eigen-

thümlichen Gebietes sich zu der sie beide bewährenden Einheit zusammenschliessen, in sich selber den Sporn zur Lösung jener von der Philosophie ihr vorgehaltenen Aufgabe hat, sich auch durch die beiden übrigen exacten Wissenschaften zu vermitteln. Das freie und nach Umständen zufällige Wissen der blossen Empirie in den natürlichen, menschlichen und göttlichen Dingen und das Wissen mit Nothwendigkeit oder das mathematische, logische, und das der exacten Wissenschaften bekömmt dann gleicherweise Halt, Zweck und Erklärung im persönlichen Wissen der auf ein zu erfüllendes Sollen aus ebenso freier als wohlerwogener Selbstbestimmung gerichteten medicinischen, juristischen und theologischen und aller sonstigen ächten Praxis.

§. 10. In ästhetischer Hinsicht.

Während der Selbstbewusstheit der Selbsthervorbringung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit die Wissenschaft entgegenkömmt, ist es die Kunst, durch welche die Freiheit der persönlichen Selbstverwirklichung und das Können der übrigen Wirklichkeit einander die Hand reichen. Die Freiheit hat jedoch nicht blos in, sondern auch ausser der Philosophie ihre eigne Geschichte. Im mittelalterlichen Sinn unter dem Namen des eine Macht involvirenden Privilegs ein bevorzugter Bezitz, ist sie im modernen Leben mehr und mehr gerade zum Losseyn von allen Vorzügen unter dem Titel der Gleichheit vor dem Gesetze geworden. Nachdem nun neben dem Wohlberechtigten auf beiden Seiten das Unberechtigte daran, oder eine einseitige Positivität der Freiheiten und eine ebenso einseitige Negativität abstract allgemeiner Freiheit so lange sich unter sich bekämpft hatten, dass ihre Machtlosigkeit gegen einander sich deutlich aus dem klar gewordenen Umstande erklärte, wornach jede der andern gegenüber sowohl im Rechte als im Unrechte ist: hat sich auch das Bedürfniss der die beiderlei Einseitigkeiten durch die Verbindung von beiderlei reinen Gütern bemeisternden concreten Freiheit eingestellt. Allein auch die Kunst hat ihren Stufengang.

Sofern der Mensch die Naturwelt zu seinem und ihrem Besten zu gebrauchen hat, entsteht die nützliche Kunst. Findet er die Natur unter sich vor, so Gott als sie und sich überragend

und insofern ausser ihnen. Daraus schöpft die erhabene Kunst ihren Ursprung. Von unten und aussen an sich gewiesen nach innen, findet er kein anderes Können in sich als in der Harmonie der Gestalt seiner und aller Wirklichkeit mit der Idee von sich. Darin aber wurzelt die schöne Kunst. Seinem Beisichbleiben unerachtet der mannigfaltigsten Verschlingungen dieses dreiseitigen Verkehrs entströmt die heilige Kunst. So sehr nun aber die stille Bedeutsamkeit der Wirklichkeit selber in ihrer Stellung zur persönlichen Selbstverwirklichung es ist, was die Kunst bewegt, gerade jene Seiten herauszukehren, so leidet doch jede davon in dem Grade, als die freie menschliche Selbsthervorbringung noch zurück ist, an Entstellung. Dabei kömmt nicht blos die Zurückhaltung der übrigen Kunstseiten, mit welcher eine einzelne der Bildung ihre Herrschaft um so sicherer aufzudrängen sucht, sondern auch der Gesichtspunkt in Anschlag, welcher andern Seite dies begegnet, und in welchem Maasse jede davon nicht gekannt, ver- oder misskannt wird. In Abwesenheit der vermittelnden Macht philosophischen Geistes wirkt die nützliche Kunst erstarrend, wie bei den Chinesen, die erhabene verdumpfend, wie bei den Aegyptern, die schöne verweichlichend, wie im Verfall des Griechenthums, und verkehrt die heilige die Vollendung in schattenhafte Träumerei.

Das Schöne bestimmt sich wieder als ein vierfaches. Im Naturschönen ist die Einheit der Gestalt mit der Idee eine gewordene, im Absolutschönen besteht sie unbedingt durch die Wesenheit der Wirklichkeit, im Kunstschönen ist sie vom Menschen gemacht, und im Persönlichschönen ist sie durch die dem absoluten Ideal verhältnissmässig entsprechende Selbsthervorbringung des Menschen, so dass hier Werden und Machen ihre Harmonie erreichen. War der Mensch unmittelbar noch vor der Spaltung der Menschheit in Juden- und Heidenthum dem Naturschönen, und nach derselben im Judenthum dem Absolutschönen und im Heidenthum stufenweis dem Kunstschönen so dahingegeben, dass jedesmal die beiden andern Seiten zurücktraten: so ist es das Persönlichschöne, dessen Selbstverwirklichung unserem Weltalter vorbehalten ist. Es unterscheidet sich ununterbrochen von seinem Beginne an dadurch von dem vorhergegangenen, dass im Prinzip das Schöne jene vier Bestim-

mungen in sich verbindet, wenn auch wieder vor dem Mittelalter die erste, in ihm die zweite und nach ihm die dritte in den Vordergrund tritt, indem dieselben erst, nachdem sie sich so im Menschenleben durchgearbeitet, was dermalen der Fall ist, im Persönlichschönen sich zur wirklichen Harmonie zu verbinden vermögen. Dadurch kömmt auch das Erhabene in sein volles und reines Licht. Während der antike Sinn es in den Wechsel von Kampf und Sieg, der romantische in den Sieg durch den Kampf und der moderne in den am Siege verzweifelnden und doch nicht ermüdenden Kampf setzt: schaut der im Anbruch begriffene Geist es in einer Kraftentfaltung von solcher Tiefe, Fülle und Reinheit an, dass er den Kampf selber schon in seiner Möglichkeit überwindet, indem er nicht blos alle Vergeudung wie jede Verunreinigung von Kraft vermeidet, sondern dem Bösen und Uebel schon an seiner Wurzel in gründlichstem und energischstem Sinnen und Handeln zuvorkömmt.

Also auch die Kunst mit ihren Gegenständen, namentlich dem Schönen und Erhabenen, so sehr sie gleich der Wissenschaft und deren Materien ein selbstständiges Bildungsgebiet ausmacht, steht in einem wirksamen Verkehr mit der Philosophie, in welchem jede von beiden Seiten den Einfluss ihrer Eigenthümlichkeit auf die andere deutlich durchscheinen lässt.

§. 11. In centraler Hinsicht.

Das tiefste, reichste, innerlichste und höchste Gebilde, welches der menschliche Geist als das reine und volle Sichselbererscheinen seiner Selbstverwirklichung während dieser im Umgange mit der göttlichen und relativen Wirklichkeit von aller und jeder Wirklichkeit producirt, ist die Idee, welche zugleich Ab-, Vor- und Ebenbild und insofern der Kern aller gediegenen Bildung ist. Die ihrer Gestalt als der Urform wesentliche Harmonie aller reinen und vollständigen Formen untereinander ist es, an und in deren Licht die Kunst ihre Gegenstände emporgestaltet. Das Kunstwerk ist nichts Anderes als die Einheit der aus der Sinnenwelt vom Stein an bis zum menschlichen Worte herauf genommenen Gestalt mit dem Inhalte und Geiste der Idee der Production. Schön ist etwas nur in der Vermittelung mit jedem wahrhaft Schönen, wodurch der Charakter erst recht hell wird.

Der entscheidende Maasstab aber zwischen dem Einzelnen für sich und den Einzelnen unter sich ist in Beziehung auf Schönheit die Stellung zur Urgestalt der Idee. Daher ziehen einander auch unter Erneuerung des Verhältnisses des Naturschönen zum Kunstschönen der Schönheitssinn des Volkes und die Virtuosität des Künstlers mit wechselseitiger Reinigung, Erfüllung und Steigerung an. Was aber für die Kunst die Gestalt der Idee bedeutet, leistet ihr Inhalt für das Wissen. Es ist um so treuer und überzeugender, um so lebendiger, reicher und mächtiger, je gewissenhafter und unbedingter es der Selbstproduction der Wahrheit durch die Idee gewidmet ist. Aber auch je klarer und wahrer in seinen Ueberzeugungen ein Mensch oder Volk ist, desto sittlicher bestimmen sie sich und einander. Das allgemeine und das Fach-Wissen gedeiht nur gegenseitig. Ohne einander zu durchdringen, wird jenes immer abstracter, dieses äusserlicher und dadurch jedes der Wahrheit entfremdeter. Dabei nimmt nicht nur ihr sittlicher Einfluss ab, sondern in gleichem Grade die förmlich entsittlichende Wirkung des schlechten Wissens zu. Wer die Kunst und das Wissen tilgen will, bringt es nur dazu, dass an die Stelle des reehten Wissens und des Wissens des Rechten ein schlechtes Wissen und das Wissen des Schlechten, und an die Stelle der ächten Kunst und der Kunst des Guten die Trugkünste des Verderbens treten. Freilich aber gelingen die Vermittelungen weder innerhalb der Kunst noch innerhalb der Wissenschaft, ohne dass jedes dieser beiden Bildungsgebiete sich vom Sinne des andern durchdringen zu lassen versteht.

Allein zur Vermittelung von Form und Inhalt der Idee, zur concreten Verbindung und Wechselbestimmung der Idee des Schönen, womit es die Kunst, und der Idee des Wahren, womit es die Wissenschaft zu thun hat, bringt es doch erst die der Idee des Guten gewidmete Sphäre oder der Schönheit und Wahrheit verbindende Geist der gebildeten Wirklichkeit und wirklichen Bildung. Dieser ist jedoch nichts Anderes als die Philosophie, welcher, als der Macht der Persönlichkeit, ebenso specifisch die Pflege der Humanität obliegt, wie dem Staate die des Rechtes und der Kirche die der Frömmigkeit. Nicht, dass die Philosophie Kunst und Wissenschaft selber hervorbrächte, oder dieselben

wenigstens zu ersetzen vermöchte. Wohl aber regt sie unablässig zu ihrer Hervorbringung, Erweiterung, Reinigung und Vollendung an. Denn zum Behuf ihrer eigenen Selbstverwirklichung bedarf sie dieser ideellen Leistungen nicht minder, als der positiven des Staates und der Kirche. Die Stellung aber, welche sie im Verhältniss zu letzteren am Naturrecht und an der natürlichen Religion hat, nehmen in ihrer Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Kunst die Erkenntnisslehre und Aesthetik ein.

Es ist jedoch wahr, dass die antike Humanität vorwiegend einen ästhetischen und rechtlichen Charakter, und die moderne einen wissenschaftlichen und religiösen an sich trägt. Allein dies rührt davon her, dass das menschliche Leben in seiner Selbstverwirklichung überall und so auch in der Philosophie vier Hauptstufen durchläuft. Die erste ist der unmittelbaren Selbsterhaltung, die zweite der Gewinnung von Regeln und Fertigkeiten und schöner Gestaltung, die dritte dem reinen und klaren Wissen und die vierte der sowohl ruhigen als kräftigen Wirksamkeit, oder der Verbindung von Können, Wollen, Wissen und Wirken durch die Weisheit, gewidmet. In der That hat der philosophische Geist in der antiken Philosophie ebensosehr die philosophische Kunst, als in der modernen das philosophische Wissen in den Vordergrund gestellt, und dort vorzugsweise aus Liebe zur Schönheit auf Kunst überhaupt und hier aus reinem Interesse an der Wahrheit auf das Reich des Wissens eingewirkt; wie ihm auch in Beziehung auf die positiven Reiche im Alterthum die Politik und in der neuen Aera die Religionsphilosophie das Höchste ist.

Zweiter Theil.

Die Organisation der Philosophie.

§. 12. Die philosophischen Disciplinen.

Wirklichkeit und Selbstverwirklichung eines Wesens sind so ursprünglich unter sich verbunden, dass sie stets und überall einander entsprechen. Da nun der Mensch das tiefste wie höchste unter den der gewöhnlichen Beobachtung zugänglichen Welt-

wesen ist und sich in einem ganz bestimmten Verhältnisse zu allen übrigen Wesen verwirklicht: so führt ihn seine Erforschung seiner Selbstverwirklichung auch zur Erkenntniss von allem Andern und erproben sich beide Unternehmungen aneinander. Doch sucht der menschliche Geist in jeder philosophischen Disciplin ihres Gegenstandes nicht blos kundig und bewusst, sondern wie zunächst habhaft so am Ende auch mächtig zu werden.

Der erste Schritt, sobald man Wirklichkeit oder Selbstverwirklichung nicht mehr in der Oberflächlichkeit ihrer Unbestimmtheit hinnimmt, führt dazu, dass sich dieselbe der Analyse als Seyn, Thun und Urverbindung von Seyn und Thun zu erkennen giebt, welche jedoch blos Sichsetzen und erst in der entschiedenen Verknüpfung mit den unterschiedenen beiden erstern Sichsetzendes ist. Noch aber sind diese drei Wirklichkeitsseiten, obwohl von einander gesondert, je an sich in reiner Einfachheit und einfacher Reinheit vorhanden. Des Menschen reines Sichsetzen ist ihm die Speculation, sein reines Thun das Denken, sein reines Seyn seine Seele. Es sind die Gegenstände der Einleitung in die Philosophie, der Logik und Psychologie. Da jedoch das Sichsetzen, Thun und Seyn in ihnen blos einstweilen jedesmal für sich in solcher Allgemeinheit, und gegen die beiden übrigen in solcher Unvermitteltheit auftritt; und einerseits nur im Hinblick auf ihre Vermittelung bei Athem bleiben kann, während andererseits diese doch ohne sie nicht möglich würde: so bilden jene drei Disciplinen das Gebiet der philosophischen Vorbildung im Verhältniss zu dem der Ausbildung, worin sich dem reinen Sichsetzen der Speculation das volle des persönlichen Wirkens gegenüberstellt, welches ein verwandtes Verhalten des Thuns zum Denken und des Seyns zur menschlichen Seele voraussetzt.

Das Denken setzt voraus die Erfahrung und mit Hülfe der Verbindung zwischen ihnen kömmt das Wissen zu Stande. So findet sich das volle Erkennen ein, das den Gegenstand der Erkenntnisstheorie bildet. Die menschliche Seele setzt voraus den menschlichen Leib, und durch die Vermittelung beider setzt sich über ihnen der menschliche Geist durch. Der menschliche Leib setzt die äussere Naturwelt voraus, und der relative Geist fordert den schlechthinigen des göttlichen Wesens. Dem reinen

Seyn der menschlichen Seele gegenüber steht hienach das volle der ganzen Wirklichkeit, dessen wissenschaftliche Bestimmung die Angelegenheit der Metaphysik ist. Erst das volle Erkennen und das volle Seyn in Gemeinschaft, die Erfüllung des erkannten Sollens durch das Seyn und die Befruchtung des Seyns durch das Erkennen, sichern dem Sich- und dadurch alles Andere verhältnissmässig Setzenden vermöge der tiefern theoretischen und praktischen Selbsterfassung des Sichsetzens den Erfolg, welchen das persönliche Wirken verlangt. So umfasst die philosophische Ausbildung die Erkenntnisslehre, die Metaphysik und die praktische Philosophie.

Gehört nun dem Gebiete der philosophischen Vorbildung die Reinheit der menschlichen Selbstverwirklichung, und ihre Fülle dem der philosophischen Ausbildung an: so wollen endlich noch Reinheit und Fülle der menschlichen wie aller Wirklichkeit miteinander vermittelt seyn. Dies macht den Inhalt der philosophischen Durchbildung aus. Die Fülle der Reinheit oder Idealität stellt sich dar in der Kunst, welche den Gegenstand der Aesthetik bildet. Auf die Reinheit der Selbstrealisirung des menschlichen wie jedes Wesens blickt und dringt durch die Philosophie der Geschichte. Die so volle als reine Geltenmachung der Persönlichkeit des Menschen und der Menschheit, worin eben die Philosophie besteht, erleben wir in der Geschichte der Philosophie. Ihr Inhalt kömmt nur vermöge der klarsten Tiefe und tiefsten Klarheit durch die ausdauerndste Vermittelung der Idealisirung und Realisirung zu Stande. Ist es doch der nicht minder seine Wirklichkeit reinigende als seine reine Idee realisirende, und dadurch der Vollendung seiner und aller Wirklichkeit vertrauende und derselben sichere Geist.

Erstes Hauptstück.
Die philosophische Vorbildung.

§. 13. Die Einleitung in die Philosophie.

Besteht die Speculation in dem Sichselbersetzen des Speculirenden, so ist ihr Freiheit und Selbstbewusstheit ebenso wesentlich, wie sie schon ursprünglich ein ebensowohl praktischer

als theoretischer Vorgang ist. Die Freiheit ist ihr wesentlich, weil der Mensch, was er in ihr thut und ist, nicht aus irgend einer Nöthigung, sondern aus Selbstentscheidung und so lediglich durch sich thut und ist. Dies aber vermag er nicht zu vollbringen, ohne dass er sich in sich auf's Energischste zusammennimmt. Er ist darin also nicht blos negativ frei, insofern die eigentliche Ursache der Speculation nichts Anderes als sein Entschluss, zu philosophiren, ist, sondern auch, und zwar vor Allem affirmativ frei, sofern er der Möglichkeit des Gegentheils dadurch zuvorkömmt, dass das Möglichste seines nächsten Bestimmtwerdens mit jedem Schritte schon von selber rein und vollständig durch ihn geschieht, und er sonach Niemanden anders Raum und Zeit lässt, es für ihn an ihm zu thun. Allein die Freiheit der Speculation ist auch nicht blos eine physische, in der Natur des Menschen gegründete, sondern von vornherein eine sittliche, sofern der Speculirende sich im richtigen Verhältniss zu sich zu bestimmen strebt, widrigenfalls sein Thun gar nicht Speculation oder Sichversetzen auf den richtigen Standpunkt wäre. Selbstbewusstheit ist aber der Speculation wesentlich, sofern ein Wesen in der Reinheit und Ganzheit, auf welche sie Anspruch macht, sich nicht zu bestimmen vermag, ohne dass es dabei sich selber auch rein und ganz erscheint. Darin nun, dass der Philosophirende Alles, was er als solcher ist, rein durch sich selbst ist, besteht die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Erst aber dadurch, dass sie Alles und also auch die ganze bisherige philosophische Bildung voraussetzt, auf dass sich im Verhältniss dazu die Selbstverwirklichung durchgängig wie als reine so als volle durch positive Aufhebung davon setze, erhebt sich die nur abstracte Voraussetzungslosigkeit zur wirklichen Freiheit von blossen Voraussetzungen. Wie wahrhafte Fülle nur ist bei Reinheit, die nichts Unreines oder Fremdartiges dem Gehörigen den Platz wegnehmen lässt, während sie dies von selbst anzieht: so ist auch Reinheit nur bei dem jedes Ungehörige schon an sich ausschliessenden genauen Zusammentreffen aller ihre schärfsten Bestimmungen ausfüllenden Bestandtheile des Ganzen.

Ist nun aber die Philosophie die freie und selbstbewusste Selbstverwirklichung der menschlichen Persönlichkeit, so unter-

scheidet sich die Philosophie als Wissenschaft von den übrigen Wissenschaften nicht blos der Form, sondern auch dem Inhalte nach. Wie die Theologie Gott und Frömmigkeit und die Jurisprudenz das Volk und Recht, hat die Philosophie die Persönlichkeit und Humanität zur eigenthümlichen Materie. Die moderne, an Plato's Standpunkt zwar erinnernde, keineswegs aber dem innersten Wesen desselben entsprechende Auffassung, wornach die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften, die allgemeine Wissenschaft, das reine Wissen, die Vernunftwissenschaft wäre, ist also insofern zu eng, als die Philosophie die ganze Persönlichkeit und nicht blos das Wissen, insofern aber zu weit, als sie nur das persönliche Wissen, und schon nicht einmal das Vernunftwissen der Mathematik zu ihrem selbsteigenen Gegenstand hat. Wohl aber liegt die richtige Einsicht zu Grunde, dass die Philosophie reine Selbstverwirklichung sei. Die antike, an Aristoteles sich anlehnende, Bezeichnung der Philosophie als der Lehre von den Prinzipien ist dagegen zu eng, weil die Philosophie es nicht blos mit den Prinzipien, sondern ebensosehr auch mit der Vermittelung und Vollendung zu thun hat, zu weit aber, weil dies blos vom persönlichen Leben des Menschen gilt. Dabei hat jedoch diese Vorstellung von der Philosophie immerhin die volle Selbstverwirklichung im Auge, wie denn die Persönlichkeit des Menschen in sich nicht blos alle Prinzipien der Natur enthält, sondern auch das allgemeine Wesen der Menschheit auf eigenthümliche Weise verwirklicht, während Gott selber darin mit seiner schlechthinigen Selbstverwirklichung wirksam ist.

Die Disciplinen der Philosophie sind daher auch weder blosse Ableitungen der einen aus der andern, oder der übrigen aus einer, noch aller aus dem Prinzip, sondern sämmtlich Selbstverwirklichungen des nämlichen Prinzips nach seinen verschiedenen Seiten in entsprechenden Stufen. Die Organisation der Philosophie ist so weder ein Nach-, noch ein Nebeneinander, sondern eine von dem Ineinander ausgehende Verknüpfung des Neben- und Nacheinanders zur Durchdringung eines Beieinanders. Da aber die Philosophie nichts Gewordenes, also nicht reell ist im Sinne der Natur, noch etwas Gegebenes oder Positives, wie Staat und Kirche, auch nicht etwas Gemachtes gleich einem Kunstwerk, noch ein Erdachtes, wie ein wissenschaftliches

Produkt, sondern lediglich durch sich selbst ist: so gelangt auch zu ihr die Einleitung blos, indem sie sich mit historischkritischer Hülfe dialectisch vom gänzlich Unbestimmten Schritt für Schritt zum gänzlich Bestimmten durchringt, welches einer weitern Bestimmung nicht mehr fähig ist, weil es keiner mehr bedarf, und in dem rein und vollständig durch sich selbst Bestimmtwerden besteht. Das Prinzip lässt sich so einstweilen nur mit intensiver, die Organisation auch schon mit extensiver Deutlichkeit und erst der Geist der Philosophie klar, deutlich und anschaulich zugleich erkennen. Eine ausführlichere Einleitung pflegt unter dem Namen Propädeutik vorzugsweise unsern ersten Theil, als Encyclopädie den zweiten und als Methodologie den dritten zu behandeln.

§. 14. Die Logik.

Erfahren, Denken und Wissen sind Hauptbestimmungen des Bewusstseyns. Sie haben unter sich gemeinsam, dass in ihnen das Bewusstseyn mit innerer Allgemeinheit und Nothwendigkeit verfährt. Sie unterscheiden sich aber voneinander dadurch, dass sich dasselbe im Erfahren receptiv oder bestimmtwerdend, im Denken activ oder bestimmend und im Wissen constitutiv oder sich bestimmend verhält. Das Denken ist also das aus Vernunftnothwendigkeit rein bestimmende Thun des Bewusstseyns. Die Grundvorgänge alles Thuns sind aber das Beziehen, das Unterscheiden und das Verbinden, welches wieder vor Allem ein Vermitteln der Beziehungen und Unterschiede miteinander ist und darin besteht, dass es in Uebereinstimmung setzt. Jenachdem im Denken die erste, zweite oder dritte Function den Ausschlag giebt, ist es Begreifen, Urtheilen, Schliessen. So sind das Gattungsmerkmal und der Artunterschied im Inhalte des Begriffs das vermittelnde und unterscheidende Moment. Nicht aber schon eine blosse Zusammensetzung derselben, sondern erst die Hervorhebung ihrer Urbeziehung, vermöge der sie ineinandertreffen, bringt den Begriff zu Stande. Im Umfange ist die Einzelheit reine Beziehung auf sich, die Besonderheit Unterschiedenheit, die Allgemeinheit Vermitteltheit der einzelnen Besonderheiten und besondern Einzelheiten zur Uebereinstimmung eines Ganzen.

Das menschliche Denken ist aber als solches unerachtet seines Anspruches auf innere Allgemeinheit und Nothwendigkeit und trotz ihrer besondern Stellung zur Absolutheit ein relatives. Als solches hat es eine Norm über sich und ist vor seiner Vollendung noch immer der Gefahr ausgesetzt, zu irren. Jene ist das Denkgesetz, welches sich darüber, was in einer und derselben Beziehung zu vermeiden ist, im Satze des Widerspruchs, über das, was beim Unterschied beachtet werden muss, im Satz des ausgeschlossenen Dritten, und über die Uebereinstimmung im Satz des zureichenden Grundes ausspricht. Letztere Seite des Gesetzes hat bereits der Pythagorism, die mittlere Plato, die erste und am tiefsten liegende Aristoteles entdeckt. Die Irrung kann jedesmal in Ab- oder Ueberspannung oder auch in einer Mischung davon bestehen. Im Zustande der Abspannung ist die Beziehung blosse Indifferenz, der Unterschied nur Verschiedenheit, die Uebereinstimmung gar nur Zusammensetzung; überspannt schliesst die Beziehung die Möglichkeit der Unterscheidung, der Unterschied die Einheit der Beziehung aus, und verkehrt sich jene zur Identificirung, dieser zur Trennung und zum Widerspruch, während die Ueberspannung der Uebereinstimmung zur Nivellirung und Amalgamirung wird.

Zu denken, liegt nun zunächst in der Natur des Menschen. Allein wie seine Natur überhaupt, will auch sein Denken von ihm in Ordnung gehalten seyn; wesshalb einerseits die Verirrung bei unmittelbarem Denken, andererseits sein Ausbildungs- und Steigerungsbedürfniss es schon ist, was zur Auffindung der Regel dafür und zu der Erringung von Fertigkeit darin und also zur Denkkunst führt. So kömmt das angewandte Denken zum Vorschein. Bei aller Geübtheit aber bleiben Verstösse noch immerhin nicht aus, welche insoweit als unvermeidlich erscheinen. Was aber der Kunst für sich nicht gelingt, lässt sich vielleicht erreichen, wenn das Wissen auf den Grund geht. Darin liegt der Sporn zur Gewinnung des reinen Denkens durch die Wissenschaft des Gedankens. Doch erst im durchdringenden Besitze dieser Wissenschaft und jener Kunst vermöchte der Mensch es kraft seiner Denknatur dahinzubringen, dass er vollständig sicher wäre, denkend das Richtige zu treffen. Das ist aber das speculative Denken, welches sich sonach, wie durch die energische

Selbsterfassung der natürlichen Denkkraft zu begründen, so durch die reine und angewandte Logik zu vermitteln hat.

Zum ersten Male wurde der menschliche Geist seines gesammten natürlichen Denkens habhaft durch Aristoteles. Sodann wurde es vom Alterthum durch den römischen Geist auf das Recht, vom Mittelalter auf die Religion und von der neuern Zeit auf die Natur angewandt. Gegen die auf diesem Wege als unlöslich übriggebliebenen Schwierigkeiten suchte Kant eine positive Abhülfe für immer. Dazu gehörte aber nichts Geringeres, als die Ergründung der menschlichen Denknatur überhaupt. Er glaubte das allem theoretischen und praktischen Denken wie den Verbindungen davon zu Grunde liegende reine Denken genau aussondern und zusammenstellen zu müssen. Es kam aber doch noch schliesslich auf die Stellung des reinen Denkens zum concreten, das reine mit dem vollen vermittelnden, oder auf das Verhältniss an, in welchem Denken und Seyn zueinanderstehen. Hegel überspannte ihre wesentliche Beziehung zur Identität, den Unterschied zum Widerspruch, die Verbindung von Beziehung und Unterschied zur Nivellirung des Widerspruchs durch die Identität. Dieser Verabsolutirung des Denkens gegenüber durch die sogenannte speculative Logik neigt sich in der formalen Herbart's die Beziehung zur Indifferenz, der Unterschied zur Differenz und die Uebereinstimmung zur Congruenz. Der Correctur beider Bestrebungen widmen sich noch die Anhänger dieser Schulen selber. Von eigenthümlichern, einander mehr oder minder ergänzenden, Standpunkten aus sind auf die Lösung jener relativ höchsten Aufgabe der Logik ausser der Benecke'schen Schule, so jüngst noch durch Ueberweg, auch Trendelenburg, Ulrici, Prantl u. A. gerichtet.

§. 15. Die Psychologie.

Hat die Logik das Denken, so die Psychologie das denkende Wesen des Menschen oder die menschliche Seele zum Gegenstande. Durch sein Denken unterscheidet sich der Mensch sowohl von der Naturwelt als von Gott. Denn jene bringt es gar nicht zum Denken, und das Denken des schlechthinigen Wesens ist nicht blos über jede Möglichkeit des Irrens, sondern auch über allen Stufengang erhaben. Die nothwendigen Beziehungen,

Unterschiede und Vermittelungen von Allem erkennend zu setzen vermag der Mensch aber nicht, ohne dass er sich selber auf Alles bezieht, davon unterscheidet und mit ihm in Uebereinstimmung setzt; und auch dies zu thun ist er nicht im Stande, ohne letztlich wie erstlich sich allgemein auf sich zu beziehen, von sich zu unterscheiden und mit sich zu vermitteln. Darin besteht sein reines Selbstbewusstseyn, welchem das reale zur Seite ist, die zu ihrer gemeinsamen Tiefe den innern Sinn und zu der durch sie sich vermittelnden und durch letzteren sich begründenden Vollendung das concrete Selbstbewusstseyn haben.

Indem aber das Bewusstseyn überhaupt das Sichselbererscheinen der Selbstbestimmung ist, kann es erst bei Wesen auftreten, deren Selbstbestimmung es bis zur Gestalt des Sichselberinneseyns bringt. In vereinzelter und vorübergehender Weise ist dies schon beim Thier der Fall, in der allgemeinen des Erfahrens, Denkens und Wissens erst beim Menschen. Nur aber dadurch, dass die allgemeine Selbsterinnerung der menschlichen Selbstbestimmung oder die Intelligenz sich durch die drei übrigen Gestalten aller Selbstbestimmung vermittelt, entgeht sie der Selbstverkehrung. Vermöge ihrer Selbstvertiefung ist sie Phantasie, durch ihre Selbstobjectivirung Verstand und dadurch, dass sie sich über sich in's Gebiet der absoluten Gewissheit und der Einsicht in das Absolute erhebt, ist sie Vernunft. Die Selbsterinnerung der allgemeinen Selbstbestimmung des Menschen setzt aber auch die Selbstobjectivirung der letztern oder den Willen voraus und beide haben gleich dem Selbstbewusstseyn die allgemeine Selbstvertiefung oder das Gemüth zur Grundlage. Allein auch die allgemeine Selbstobjectivirung und Selbstvertiefung bewahren sich nur dadurch vor Entstellung, dass sie sich gleichfalls durch die übrigen Weisen der Selbstbestimmung vermitteln. Letztere oder das Gemüth, indem es sich als Streben objectivirt, im Gefühl sich inne ist und im Affect sich über sich erhebt; erstere oder der Wille, indem er sich in seiner Tiefe in der vom Gemüth fundamentirten Freiheit erfasst, in seinem Innersten zum Wollen zusammennimmt und im Interesse sich über sich erhebt. Die Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung und die Selbstvollendung durch Vermittelung davon und durch Erhebung darüber entspricht im Grossen und Kleinen dem

Verhältnisse der Selbstproduction dem Inhalte, der Form, der Norm und dem Zwecke nach.

Die allgemeine Selbstbestimmung des Menschen setzt aber die particuläre, oder seine Selbstheit seine Sinnlichkeit voraus. Das blos belebte, noch nicht aber beseelte Wesen der Pflanze hat wohl schon Trieb, noch nicht aber Empfindung. Mit ihr beginnt das sinnliche Seelenleben. Sie ist seine Selbsterhaltung gegen Angriff und Widerstand, beim Gelingen Lust, beim Misslingen Unlust. In ihr sich vertiefend, objectivirt es sich nicht mehr, wie das vegetabilische Wesen, blos im Trieb, sondern verbindet bereits die Triebe zum Begehren. Ihre Selbsterinnerung vollzieht die Sinnlichkeit durch den äussern Sinn. Die particuläre Vermittelung von Empfindung, Begehren und Sinn ist die Vorstellung, beim höhern Thier das Bewusstseyn. Auf dass aber die particuläre und allgemeine Selbstbestimmung des Menschen oder die Sinnlichkeit und Selbstheit seines Seelenlebens nicht in ein Missverhältniss gerathen, wobei erstere überwuchern, letztere in Einsamkeit verkümmern würde, verwirklicht sich die Geistigkeit des Menschen durch die Vermittelung der particulären und allgemeinen Selbstbestimmung vermöge der Ideenzeugung im Arbeiten, Handeln und Schaffen zum concreten persönlichen Leben. Die Arbeit ist Vermittelung von Erhaltungsleben und Gemüth, das Handeln von Triebleben und Willen, das Schaffen von Sinnenleben und Intelligenz, das persönliche Wirken von Vorstellungsleben und Selbstbewusstseyn. Die Bestimmtheit des Gemüthes in jeder Hinsicht ist Stimmung, die des Willens Richtung, die der Intelligenz Weltanschauung, die des Selbstbewusstseyns Verfassung. Die Bestimmtheit des ganzen Seelenlebens im Verhältniss zu Gott ist das Gewissen, in demjenigen zu den Mitmenschen die Gesinnung, im Verhältniss zu sich selbst der Charakter, in dem zum Leibe das Temperament. Der unzertrennliche Verkehr, in welchem die menschliche Seele durch den Leib mit der Natur, und durch ihr Geistesleben mit Gott steht, zieht auch die übrigen Seiten alles Menschlichen in sich hinein.

Die antike Psychologie bestimmt das Wesen der Seele nach ihrer Stellung zur Natur, die mittelalterliche nach der zu Gott, die moderne nach der zu ihr selbst. Diese ist bei Schelling ein

Werden, bei Hegel ein Thun, bei Herbart ein Seyn. In jeder Periode wird wieder theils ihre Activität, theils ihre Receptivität betont, in der modernen jene von Leibnitz, diese von Locke. Im Mittelalter vollendet sich das menschliche Seelenleben bei Thomas v. Aquin in der percipirenden Anschauung Gottes, bei Duns Scotus in dem activen Willen der Liebe zu Gott. Im Alterthum kömmt der menschlichen Seele die geistige Action bei Plato von innen, bei Aristoteles von aussen. Eine Einordnung beider Seiten in ihr Recht ist nur in Folge einer Vermittelung jener drei Standpunkte möglich, welche ebensoviele Zeiträume beherrscht haben. Gesichert ist diese durch den Umstand, dass sich die Wesenheit der menschlichen Seele als die Persönlichkeit des Menschen erweist. Eine gründliche Analyse des menschlichen Lebens nämlich erreicht als nicht mehr auflösbare, darum aber keineswegs unbestimmte Einheit die menschliche Persönlichkeit. In ihrer particulären Selbstbestimmung prädeterminirt sie die Sinnlichkeit, in ihrer allgemeinen die Selbstheit und in der beide vermittelnden die Geistigkeit der menschlichen Seele. Indem sie als die Wesenheit der menschlichen Seele, wie des Menschen, sich vermöge ihrer Geistigkeit sowohl der Selbstheit als Sinnlichkeit derselben bemächtigt, verwirklicht sich durch sie der Mensch als Einheit seiner selbst und seines Leibes. Indem aber die Persönlichkeit sich zugleich vermöge ihrer Sinnlichkeit im Verhältniss zur Naturwelt, vermöge ihrer Geistigkeit in dem zu Gott, und vermöge ihrer Selbstheit in demjenigen zu sich bestimmt, woran sich innerhalb des Menschlichen die wesentliche Stellung zwischen Nationalität, Gesammt- und Einzelmenschheit anschliesst: ist sie das wahre Wesen unserer Seele, in welchem jene drei Seiten miteinander vermittelt sind, von denen die bisherige Philosophie eine nach der andern je einzeln für das Wesen selber nahm. In der That aber wird dermalen von den verschiedensten Richtungen aus die Persönlichkeit hervorgehoben. Um so wichtiger ist es, dieselbe so exact zu bestimmen, dass unter ihr von Jedem nur das Nämliche verstanden wird.

Zweites Hauptstück.
Die philosophische Ausbildung.

§. 16. Die Erkenntnisslehre.

Die Erkenntniss hat zum Prinzip das Bewusstseyn, zum Prozess das Erkennen und zum Produkt die Wissenschaft. Das Sichselbererscheinen eines Wesens, woran dieses die Möglichkeit hat, dass ihm Anderes erscheine, wird erst zum Bewusstseyn, wenn es seinen Uebergang aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit aus sich heraus zu vermitteln vermag, was durch die Frage und Antwort geschieht. Empfindung, Begehrung, Sinnenanschauung sind recht wohl ohne Bewusstseyn möglich, und selbst die Vorstellung ist an sich noch nicht Bewusstseyn, wohl aber fundamentiren sie das Bewusstseyn in genau abgemessenem Stufengang. Das Fundament ist aber noch keineswegs das Prinzip. Ebenso wenig sind Gemüth, Wille und sogar Intelligenz schon Selbstbewusstseyn. Allein die menschliche Seele hat daran doch die drei Hauptperioden, in denen sie mit ihm schwanger geht. Sie trägt fortwährend Knospen, Blüthen und Früchte zugleich, im Selbstbewusstseyn immerdar den Kern aus der Schaale lösend. Bewusstseynsdämmerung auf der Schwelle zwischen Nochnichtbewusstseyn und Nichtmehrbewusstseyn, Bewusstwerdung und Sichbewusstseyn sind Schritte, durch welche die Seele sich zum Selbstbewusstseyn erhebt.

Da das Sichselbererscheinen eine gewisse Höhe der Selbstbestimmung voraussetzt, die Materie aber das absolut Selbstbestimmungslose ist, wobei das Bestimmen und Bestimmtwerden nie in einem Sichbestimmen, und darum auch das Bestimmende und Bestimmtwerdende nie in Einem Wesen beisammen ist, sondern je auf ein Anderes fällt: so ist das Materielle auch des Bewusstseyns gänzlich unfähig. Seine Momente sind aussereinander, einander undurchdringlich und, weil keines in Ruhe oder Thätigkeit durch sich, sondern ein jedes darin durch Anderes ist, schwer oder träg. Dass ihr Nebeneinander im Krystall zum Aneinander anschiesst, ihr Nacheinander in der Pflanze zum Aufeinander emporsteigt, kömmt schon nicht mehr von der Materie, sondern beruht auf einer particulären Selbstvertiefung und Selbstentäusserung

des Wesens, durch welche Vorgänge das Ineinander vorbereitet wird, ohne das ein Bewusstseyn unmöglich bleibt. Denn im Bewusstseyn sind im Gegensatze zur Materie die Momente ineinander, einander durchdringlich und durch sich in ruhiger Thätigkeit und darum an sich und für einander klar. Auf jenem Zusammenhang des Aneinanders und Aufeinanders unter sich und mit dem Ineinander beruht es auch, dass, obwohl sie erst im Selbstbewusstseyn in allgemeiner Vermittelung miteinander sind, doch schon im Gemüth, dessen Vorgänge aneinander-, und im Willen, dessen Functionen aufeinandertreffen, die angemessene Klarheit herrscht. Ist doch der Entschluss bereits ein praktischer Schluss, und messen sich im Schätzen, durch welches das Gemüth verhältnissmässig im Streben seine Form, im Gefühl seinen Inhalt, im Affekt seine Norm zeugt, Formen, Inhaltsbestimmungen und Normen mit sicherer Klarheit aneinander. Umgekehrt hat der ächtmenschliche Gedanke seine Anschaulichkeit und Helle dadurch, dass die Ideen gebährende Vernunft sich gleichmässig durch die Phantasie, deren Gebilde aneinander hängen, und durch den Verstand vermittelt, welcher die seinigen auseinandersetzt. Daher es auch noch dem Selbstbewusstseyn wesentlich ist, dass in ihm Phantasie, Verstand und Vernunft, oder die intellectuellen Inhalts-, Form- und Normbestimmungen in Uebereinstimmung sind.

Schon in den niedersten Elementen der Erkenntniss drückt sich das Verhältniss der Momente als Rückseite der Selbstbestimmung aus. Der im Empfinden und der im Begehren liegende Bestandtheil von Erkenntnissinhalt, welcher nicht mit der Erkenntniss verwechselt werden darf, verhalten sich als Bestimmtwerden und Bestimmen, als, allerdings noch ungelöstes, Vergangenheits- und Zukunftsbild. Die Empfindung ist Wirkung, deren Ursache sie hinter sich hat. Das die Begehrung Wirkende liegt dagegen über sie hinaus. Daher auch das Vorübergehen in jenem wie diesem Bilde. Gegenwärtig, aber gleichfalls in vorübergehender Weise, ist der Gegenstand erst in der Sinnenanschauung. Wenn nun aber einem jeden dieser Vorgänge bereits eine eigenthümliche Seite des Vorstellens, allerdings noch unselbstständig, zu Grunde liegt: so ist doch das bewusste Vorstellen nicht möglich ohne eine, ob auch noch so augenblickliche,

Erhebung über die Vereinzelung jener Zeitmomente, die indessen noch keineswegs einer Macht über die Zeit gleichkömmt. Allein auch auf der obersten Höhe des menschlichen Erkenntnissprozesses, welche er in der Idee erreicht, wird der ganze vorangehende Verlauf, weit entfernt, vernichtet zu werden, vielmehr in allen Einzelheiten seines ächten Gewinnes aufbewahrt. Die Receptivität fällt der Vernunft, die Activität der Geistigkeit des Ideen gebärenden und bildenden Menschen anheim. Der menschliche Geist vermag aber die Idee nicht zu zeugen, die Vernunft sie nicht zu empfangen, noch der Mensch sie überhaupt durch die Sprache oder wie immer zu gebären, ohne dass jene beiden in ihrem Vermählungsacte miteinander sich unbedingt dem schlechthinigen Geiste hingeben und vom Universum frei bedingen lassen. Abwärts vermittelt sich die Idee durch die Kategorie und das Ideal, den Urbegriff und das Urbild, welche wieder den Allgemeinbegriff und die Allgemeinanschauung zur Voraussetzung haben, so wie durch alle Stufen des Denkens und der Erfahrung; im Besondern, indem sie beide auf der Stufe des Begriffs durch die Definition, auf der des Urtheils durch die Classification, und auf derjenigen des Schlusses durch den Beweis miteinander und mit sich verbindet. Daher denn auch in ihr die theoretische und praktische Vernunft, das Natur- und Normalgesetz, das Urseyn und das Sollen durch ihre Uebereinstimmung einander bewähren. In der Idee zeugt der Geist die ihm schlechthin sich bezeugende Wahrheit und überzeugt von ihr.

Hat die Logik lediglich das Denken als das Bestimmen im Erkenntnissprozess zum Gegenstand, so lässt sich doch schon bereits aus der Psychologie ersehen, wie und wozu es entsteht. Diese beiden Disciplinen bilden die nächste Grundlage der Erkenntnisslehre. Da aber in der menschlichen Erkenntniss die Wirklichkeit und das Bewusstseyn miteinander in Harmonie stehen oder wahrhaft vermittelt seyn wollen, so setzt unsere Disciplin einen vollen Umlauf des philosophischen Geistes in beiden Bahnen voraus. Die antike Philosophie hat die der Wirklichkeit, die moderne diejenige des Bewusstseyns durchlaufen. So ist auch erst in einer neuen Periode der Philosophie eine vollständige Erkenntnisslehre möglich. Sie ist aber für dieselbe auch unabweisliche Aufgabe, und zwar in erster Linie. Hrn. Fichte stellte

sie an den Anfang, Reiff an das Ende der Philosophie; Sengler ist in ihre eingängliche Ausführung und Fortlage in die Lösung des Bewusstseynsproblems eingetreten, während K. Ph. Fischer in mehrseitigen Erörterungen kaum diesen oder jenen Punkt davon unberührt gelassen und Andere wesentliche Beiträge dazu geliefert haben.

§. 17. Die Metaphysik.

Wahrgenommen oder unmittelbar erkannt wird die Aussenwelt mit dem äussern, die Innenwelt mit dem innern und das schlechthinige Wesen mit dem Vernunft-Sinn. Aussen- und Innenwelt und schlechthiniges Wesen machen die Wirklichkeit aus. Der zweite Schritt in der Erkenntniss der Wirklichkeit ist, dass das Wahrgenommene denkend verarbeitet werde. Erst hierauf wird das Wissen des Wirklichen als dritter Schritt möglich. Kostet es aber den Menschen schon viele Mühe und viel Kopfzerbrechen, bis er den äussern Sinn auch nur einigermassen richtig und mit Leichtigkeit zu gebrauchen gelernt hat: so erfordern noch vielmehr der innere und der Vernunft-Sinn zur Erreichung hinlänglicher Stärke und Genauigkeit die um- und einsichtigste Uebung. Auch ist mit jedem dieser Sinne vermöge der Bedingtheit und Beschränktheit des menschlichen Erkenntnissvermögens Schein verbunden, so dass Kant mit Recht selbst von einem Vernunft- oder transcendentalen Schein spricht, wenn auch seine nähere Bestimmung desselben nicht zutrifft. Die Ideen der Subjectivität, Objectivität und Absolutheit dürfen allerdings nicht für das Wesen der Seele, der Welt und Gottes genommen werden. Allein darum ist doch nicht, wie Kant gleichfalls dafürhält, jede dieser drei Wesenheiten unerkennbar. Wovon die durch Kant mit gutem Grund verworfene Identificirung der menschlichen Idee mit der Wesenheit der Wirklichkeit die Verkehrung ist, das erweist sich gerade dadurch als die Uebereinstimmung der ächten Idee mit der wahren Wirklichkeit, so dass, wenn jene ist, diese nothwendig auch ist.

Freilich aber wird, damit die Erkenntniss bis zu Wesenheit durchdringe, erfordert: einmal, dass der Eigenthümlichkeit des Erkenntnissgegenstandes die Reihenfolge und Art der Erkenntnissprozesse entspreche; dann, dass dieses besondere Erkennen

nicht nur das für die übrigen Gegenstände eigenthümliche nicht ignorire oder ausschliesse, sondern sich in innerliche und positive Uebereinstimmung mit ihm setze; endlich, dass das philosophische und das ausserphilosophische Wissen in einem ebenso genau abgemessenen als beiden Theilen förderlichen Grenzverkehr miteinander stehen. Ist für die Erforschung der Natur das Erfahren, für die Rechtsbestimmung das Denken und für die Einsicht in die göttlichen Dinge die Speculation der vom Gegenstande geforderte nächste Erkenntnissvorgang: so sind doch zum Behuf des Wissens noch die beiden andern nöthig, und zwar in wohlerwogener Abfolge. Allein jede der drei einschlägigen Wissenschaften bedarf auch geradezu die zwei übrigen als Hülfswissenschaften. Dies gilt sowohl inner als ausser der Philosophie. Jedes Fach-, allgemeine und exakte Wissen stösst am Ende auf Voraussetzungen und Ziele, in Beziehung auf deren Bestimmung sich innerhalb desselben einander widerstreitende Grundauffassungen ergeben, über welche darum vom eignen Gebiete her nicht hinauszukommen ist, weil es die Punkte sind, auf denen die verschiedensten Seiten der Wirklichkeit zusammentreffen, und deren Erledigung also auch nur durch Ergründung der Wirklichkeit als solcher möglich ist. Hier hat ihre Stelle die Metaphysik, ohne die zu hören kein Wissen über jene Differenzen hinaus und zu wahrhaftem Fortschritte gelangt. Aber auch die Metaphysik hat sich, soll die ihr obliegende Bestimmung der Möglichkeit sich nicht in's Abstrakte oder in's Abentheuerliche verlaufen, vor Allem an die Nachweisung der jene Widersprüche einzig und allein überwindenden und sonach das Wirkliche wahrhaft begründenden Möglichkeiten zu halten; was in Folge davon auch jene Wissenschaften ihrerseits zu eingänglichster Einsicht allmählig zu bringen vermögen.

So ist jede Wirklichkeit darauf anzusehen, wie es von ihrer Möglichkeit aus durch ihre Selbstverwirklichung zu ihr gekommen ist. Jetzt lässt sie sich auch nach ihren verschiedenen Seiten bestimmen. Durch jenen Blick in die Tiefe und durch diesen in den Umfang ist endlich auch das Verständniss des Reiches der jeweiligen Wirklichkeit angebahnt. Aus der gänzlichen Unbestimmtheit des Nichts heraus führt schon der leiseste Hauch und verborgenste Schimmer von Selbstverwirk-

lichung. Sie besteht in der Selbstbestimmung dem Inhalte, der Form, der Norm und dem Zwecke nach und ringt sich in allen möglichen Verhältnissen derselben zu einander empor. Je unbedeutender das Sichbestimmen ist, desto hervortretender das Gebiet dessen, worin Bestimmen und Bestimmtwerden auf immer Anderes fällt. Es ist die Materie. Der Uebergang aus der leeren Möglichkeit des Nichts in die wirkliche des Seyns zeigt sich also im Auftreten von Materie und Sichbestimmen, woran sich sogleich der Gegensatz zwischen Ding und Wesen knüpft. Die sich bestimmende Wesenheit vermag jedoch den in der Materie vorhandenen Kampf zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit oder Bestimmen und Bestimmtwerden zunächst nur in die Ordnung des Nebeneinanders im Krystall, und dann unter Voraussetzung und mit Hülfe der anorganischen Natur in die des Nacheinanders in der Pflanze, und nun auch, mit den dadurch erweiterten Mitteln und erhöhten Kräften, in die des Ineinanders im Thier zu bannen, jedoch jedesmal nur vorübergehend. Zu einem particulären Beieinander kömmt's erst im menschlichen Leib. Obwohl nun aber in der Selbstverwirklichung des Menschen die Selbstbestimmung sich zur Totalität zu erheben und damit durch vollständige Organisation der Natur, oder durch Vollendung der Natur, die Desorganisation der Materie auch vollständig zu bemeistern hat: so ist doch bis jetzt weder abzusehen, wie die Totalität sich befestige, noch, wie überhaupt nur dieser Prozess eintreten könne. Dazu kömmt, dass die Vorstellung einer Selbstverwirklichung so lange ein Ungedanke ist, als darin das Selbst, das sich verwirklichen soll, zeitlich vorangeht, was sich aus Herbart's Befehdung des Fichte'schen Ich deutlich ergiebt. Die einzige Möglichkeit zur Begründung jener offenkundigen Thatsache und zur Beseitigung dieses Streites wäre vorhanden, wenn es eine sich schlechthin und darum sich platterdings vor- wie überzeitlich verwirklichende Wirklichkeit gäbe. In ihrer Macht läge es dann, nicht nur die relative Selbstverwirklichung aus freien Stücken hervorzurufen, sondern sie auch zur bleibenden Vollendung zu führen. Damit aber würde zugleich Raum, Zeit und Bewegung, Seyn, Thun und Leben, Irdisches, Böses und Gutes klar. Das Verständniss

der Wirklichkeit der Natur, des Menschen und Gottes brächte das der Wirklichkeit als solcher hervor.

Dass Etwas ist, lässt sich nur daraus verstehen, wie es ist, und beides nur aus dem, was es ist; die Existenz aus der Natur des Wesens, beide aus seiner Wesenheit, und aus ihnen allen erst das Leben. Hinter die Existenz auf die Natur der Wirklichkeit zu dringen suchte bereits die antike Philosophie. Da sie aber die Natur aller Wirklichkeit mehr oder weniger im Sinne der Naturwelt fasste, bekam in ihren Augen die Wirklichkeit überhaupt das Aussehen der Natur. Dem trat die mittelalterliche Speculation gegenüber und betrachtete Alles im Lichte der göttlichen Natur, wenn schon in sehr verschiedenem Geiste bei Hebräern, Muhamedanern und Christen, und selbst bei diesen in ungleicher Weise. Durch beide Schritte wurde theils die Möglichkeit gewonnen, theils der Sporn gegeben, dass nun auch noch die menschliche Natur der metaphysischen Bestimmung der Wirklichkeit ihren Grundzug aufdrückte. Es geschah in der neuern Philosophie, welche Alles durch die Brille des auf sich reducirten Bewusstseyns betrachtet. Den trotz aller Bemühungen noch übriggebliebenen, sogar das jedesmalige eigenthümliche Gebiet am meisten beschwerenden, Unzuträglichkeiten ist, nachdem die Untersuchung die Wirklichkeit ihren drei Naturen nach verfolgt hat, und eine weitere Natur sich auf diesem Wege nicht mehr entdecken zu lassen scheint, jetzt nur dadurch beizukommen, dass noch hinter die Natur auf die nichts mehr hinter sich lassende Wesenheit durchgedrungen wird. Den entscheidendsten Schritt in dieser Hinsicht hat Sengler gethan. Die antike Metaphysik bestimmte jedoch das Verhältniss der verschiedenen Wirklichkeiten zu einander schon darum weniger genau, weil sie erst der Wirklichkeit überhaupt gewidmet seyn konnte. Die moderne fasst alsbald durch Cartesius den Unterschied als Trennung. Gott, Geist und Natur treten einander scharf gegenüber. Im Gegensatz dazu wird nun die Beziehung derselben unter einander allmählig bis zur Verwischung des Unterschiedes zwischen ihnen gesteigert. In der spinozisstisch-hegel'schen Weltanschauung verschlingt Gott die beiden andern Wirklichkeiten, in der leibnitzisch-herbart'schen wird alles im Sinne der menschlichen Vorstellung vorgestellt, in der

Richtung Locke's und des sytême de la nature verzehrt die mehr und mehr in die Materie aufgehende Natur auch Gott und den menschlichen Geist. Weisse, Braniss und H. Fichte suchen nicht blos die antike generelle und die moderne specielle Metaphysik, sondern auch die verschiedenen Standpunkte der letztern miteinander zu vermitteln.

§. 18. Die praktische Philosophie.

Dem menschlichen Wirken das Gelingen zu sichern, ist Sache der praktischen Philosophie. Die erste Bedingung aber, ohne die es kein Gelingen giebt, ist, dass die Aufgabe, in deren Lösung das Gelingen besteht, richtig gestellt sei. Denn nur eine richtig gestellte Frage lässt sich beantworten, handle es sich nun um einen theoretischen oder praktischen Gegenstand. Es gilt sonach vor Allem, die Aufgabe des menschlichen Lebens zu erkennen. Ist sein Prinzip die Persönlichkeit, so sind die beiden wesentlichen Merkmale, durch welche es sich auf die Natur und Gott sowohl bezieht, als davon unterscheidet, die Freiheit und das Gewissen. Vermöge dieses steht das menschliche Leben unter Gott, vermöge jener über der Natur. Kann nun aber auch die richtige Aufgabe ausgeführt werden, so ist ihr damit die wirkliche und vollends die vollendete Ausführung noch immerhin nicht gesichert. Vor seiner Vollendung steht der Mensch stets in Gefahr, zu fehlen oder im innern wie im äussern Leben das Richtige zu verkehren. In der Verkehrung des an sich oder möglicherweise Guten besteht das Böse. Nur in Folge der durchdringendsten Erkenntniss seines Ursprungs, Umfangs und seiner Intensität und dadurch seines ganzen Unwesens wird seine vor- oder rückgängige Bewältigung möglich. Die Wege, auf denen sie erfolgt, sind Erziehung durch Andere und durch sich, ferner einerseits Ahndung mit Zucht, Strafe, Busse und andererseits Besserung, endlich die relative und absolute Sühne. Die entschiedene Ueberwindung des Bösen ist die negative, aber unumgängliche Bedingung für die Sicherung des Guten und hat an der energischen Vollbringung dieses ihre positive Ermöglichung und reale Begründung. Dem Guten will seine vollendete Ausführung aber auch affirmativ gesichert werden. Es geschieht, indem das menschliche Wirken sich nicht blos negativ durch

Ausschliessung des Bösen, sondern auch positiv so vermittelt, dass darin alle das Gute constituirenden Seiten einander durchdringen. Sie sind das Wohl, das Recht, die Sittlichkeit, die Weisheit. Keines davon ist ohne das Andere. Beruht auch das Wohl unmittelbar auf dem richtigen Verkehr mit der Naturwelt, so hat es doch nur in Verbindung mit dem wohlgeordneten Umgange der Menschen untereinander, mit sich selber und mit Gott Bestand und Gedeihen; wie die menschliche Weisheit nicht ohne die Vermittelung von Wohl, Recht und Sittlichkeit wahrhaft der göttlichen entspricht. Vermöge der Selbstvermittelung des menschlichen Wirkens durch die negative wie positive Vermittelung sichern einander gegenseitig die dem Guten gleichwesentlichen Bestimmungen der Entschiedenheit und Reinheit wie der Gediegenheit und Fülle.

Jeder Einzelvorgang auf sämmtlichen besondern Gebieten des menschlichen Wirkens gelingt also unter Beachtung jener vier allgemeinen Gesichtspunkte, der Aufgabe des menschlichen Lebens, des Bösen, seiner Ueberwindung und des Guten, nur bei seiner richtigen Stellung zu den übrigen Schritten auf seinem Gebiete, so wie beim rechten Verhältnisse dieses zu allen andern Zweigen des menschlichen Daseyns, welches sich in das sociale, politische, sittliche und weise Leben gliedert. Denn die Grundfrage bestimmt sich näher durch die aus ihr selber fliessenden und mit einander zusammenhängenden Fragen: was kann ich, darf ich, soll ich? wer bin ich? Auf die erste hat die Socialphilosophie, auf die zweite das Naturrecht, auf die dritte die Ethik, auf die vierte die Lebenskunde zu antworten. Eine jede dieser Fragen zerlegt sich aber wieder in die nach dem Haben, Thun und Seyn. Hiernach gehören in das Feld des Wohls die Wohlfahrt, das Wohlverhalten und das Wohlergehen. Ebendarnach theilt sich das Recht in das dingliche, das Actionen- und das Personenrecht und hat die Sittenlehre zu ihren Hauptgegenständen das Gut, die Pflicht und die Tugend. Darum zerfällt auch die Grundfrage der Lebensphilosophie in die Hauptfragen: was, wie und wozu bin ich? So beleuchten sich das menschliche Wesen, die Menschlichkeit und Menschheit aneinander. Endlich fragt es sich jedesmal nach dem Verhältnisse des Menschen zu sich, zu den übrigen Menschen und zum schlechthinigen Wesen. Es gliedert

sich hienach das Wohl in das Privat-, öffentliche und ewige Wohl, das Recht in das Privat-, Staats- und Kirchenrecht, das sittliche Leben in die Sittlichkeit, Sitte und Gottseligkeit, und will die Lebensweisheit sowohl in den Privatsachen und im öffentlichen Verkehr als in der Angelegenheit des ewigen Heils herrschen.

Die praktische Philosophie ist zunächst Familiengut, dann vorzugsweise Politik, hierauf bemächtigt sich ihrer die Kirche, und erst jetzt ist sie daran, ohne Selbstüberhebung wie ohne Selbstwegwerfung ihre Selbstständigkeit zu erringen, und dadurch auch der Familie, dem Staate und der Kirche zu ihrer ebenso freien als geordneten und hiedurch lebenstüchtigen Stellung sowohl für sich als zu einander zu verhelfen. Wenn im Alterthum die Macht der Staatsweisheit sich meist in eine Verbindung von Gewalt und List umkehrte und hierauf die imponirende Würde der kirchlichen Weisheit nicht immer nur Solchen anvertraut war, bei denen das ihr inwohnende Uebergewicht über die Politik nicht, gegenüber der Ueberstürzung der letzteren in jene Missgestalt, bisweilen in Ueberbietung derselben daran übergeschlagen wäre: so vermögen sich beide erst dann von derartiger Gegnerschaft unter sich und von gemeinschaftlicher oder einzeln verübter Unterbindung und Unterdrückung des persönlichen Lebens frei zu erhalten, wenn die Persönlichkeit selber sich als Prinzip der Selbstverwirklichung mit fester Hand erfasst hat und in seiner Durchführung begriffen ist. Denn dadurch erst sind Staat und Kirche im Stand, auch ihrerseits das Verhältniss der Menschen unter einander und zu Gott so zu organisiren, dass auch ihr eigenes Leben das ächtpersönliche Gepräge an sich trägt, wornach Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit einander ebenso in ihrer eigenthümlichen Berechtigung anerkennen als wechselweis schirmen und fördern. In diesen Verlauf einzutreten, sind für die praktische Philosophie erst jetzt die nöthigen Vorbedingungen vorhanden; darum aber hat sie auch jetzt schon den Beruf, es mit klaren Blick sicheren Trittes zu thun.

Unter den jüngsten hierauf bezüglichen Leistungen verhalten sich mehrere bereits unter absichtslos gegenseitigen Berichtigungen und Ergänzungen so zu einander, dass dadurch ein

eingängliches Ganzes zum Vorschein kömmt. So ist der sociale Standpunkt vornehmlich von Rothe's Ethik, der rechtliche und politische von Stahl's Rechtsphilosophie und Paul Pfitzer's Erörterungen über Recht, Staat und Kirche, der sittliche von Fichte's und Wirth's Ethik, derjenige der Lebensweisheit von Chalybäus in seinen ethischen und religionsphilosophischen Schriften vertreten.

Drittes Hauptstück.

Die philosophische Durchbildung.

§. 19. Die Aesthetik.

In der Architektur hat die Idee ihre Gestalt am starren Seyn des Steins und am Festen überhaupt und in der Musik am bewegten Flusse des Tons. Die Plastik bringt zugleich in den Stein Bewegung und in den Prozess Festigkeit. Die Gestalt der Idee bekömmt Leben. Allein noch keine Seele blickt aus dem Auge. Beseelt wird die Form der Idee durch die Malerei, begeistet aber erst in der Poesie. Doch auch auf die Art der Einheit von Idee und Gestalt kömmt es an. Es liegt jeweilig in der ganzen antiken, romantischen und modernen Weltanschauung, dass jene Einheit in der erstern eine unmittelbare und in den beiden andern eine blos mittelbare ist, in der Romantik mit vorwiegend positivem Gepräge, in der modernen Kunst mit dem Uebergewicht des negativen Charakters oder der Zerrissenheit. Allein auch die vermittelte Einheit beginnt schon aus den Vorläufern einer vierten Kunstperiode uns anzublicken. Während im antiken Sinne Natur und Geist oder dessen Idee sich und einander unmittelbar angemessen sind, betrachtet die Romantik dieselben in der Unmittelbarkeit als unangemessen, lässt sie aber von dieser ihrer Unangemessenheit durch ein Tieferes befreit werden, das jedoch nur wie das Licht durch die Farben erscheint, nie aber in seiner Selbstthätigkeit mit derjenigen der Natur und des Geistes zu gegenwärtiger Wirklichkeit zusammentrifft. Der moderne Geist schärft jene Unangemessenheit bis zur wechselseitigen Negativität und fordert auch ihre Ueberwindung durch die eigne Thätigkeit des so Zerrissenen, bringt es aber doch nur zu einem unendlichen Sollen oder einem

endlosen Streben, welches, weil ohne Aussicht auf Erfüllung, der Verzweiflung nur allzu nahe steht. Sache einer erst im Anbruch begriffenen Kunst ist es, die Gewissheit gelten zu machen, dass nicht blos, je mehr jene Negativität in ihrer ganzen Schärfe durch die partielle Selbstverwirklichung der Natur und durch die totale des Geistes bemeistert wird, auch das hierin schlechthin wirkende und mit dem Unendlichen nicht zu verwechselnde Absolute zum Vorschein kömmt, sondern überhaupt es, Natur und Geist einander wesenhaft gegenwärtig sind und darum es auch in Wirklichkeit seyn sollen. Das Antike ist leibhaft, das Romantische seelenvoll, das Moderne geistreich, das Persönliche geistvoll, weil es kraft seines Prinzips die Leibhaftigkeit und Seelenreinheit in seiner Geistesfülle verbindet und befestiget.

War es im heidnischen Orient die Architektur, welche alle übrigen Künste in ihren Dienst zog: so gab im Judenthum die Musik dermassen den Ton an, dass sogar in der höchsten Kunst, der Poesie, die specifisch der Musik entsprechende Seite, die lyrische nämlich, zur hauptsächlichsten Ausbildung kam. Dagegen war die höchste Dichtungsart, das Drama, gerade durch das Plastische seiner ganzen Haltung bei Sophokles so ausgezeichnet, dass selbst in dieser Region der Einfluss derjenigen Kunst, worin das Griechenthum das Hervorragendste leistete, auf die übrigen Künste sich deutlich erkennen lässt. Die während des Alterthums mehr oder minder untergeordnete Malerei kam hierauf in der Romantik obenan. Allerdings musste auch sie, wie jede höhere Kunst, erst sämmtliche vorangehenden in verhältnissmässiger Steigerung und Umbildung als ihre Vorbedingungen hervortreiben, ehe sie ihren Höhepunkt erreichen konnte. Erschien in der orientalischen Architektur das quantitativ Unendliche und in der jüdischen Musik das qualitativ Unendliche, deren theoretische und praktische Verbindung in der Skulptur des antiken Occidents das wahrhaft Absolute herausforderte: so reproducirte die von diesem getragene Romantik zunächst die Musik und dann in weiterer Zurückwendung die Architektur, bis gegen Ende des Mittelalters die Skulptur daran kam und nun auch die Malerei ihren Triumpf feierte. In der Landschafts-, Genre- und Historienmalerei waren jene Künste des Seyns, Thuns und Lebens über sich erhoben. So ist es endlich die Poesie, die in den

Vordergrund tritt, und, wie überhaupt die epische, lyrische und dramatische Gattung die drei besondern Seiten der Wirklichkeit und die entsprechenden Künste repräsentiren, wieder im Calderon'schen Drama das Seyn, im Shakespeare'schen die That und im Göthe'schen und Schiller'schen das persönliche Leben auf die Höhe der idealen Darstellung hebt, allerdings gemäss der modernen Zerrissenheit so, dass der Objectivism Göthe's und der Subjectivism Schiller's die Vermittelung ablehnen und jeder an sich selber gemessen seyn will. Erst jetzt, nachdem alle Künste und Kunstarten nacheinander sich die Vorherrschaft errungen und so das Recht ihrer Existenz thatsächlich bewiesen haben: ist es möglich, dass eine Vermittelung derselben zu Stande komme, worin eine jede die ihr gebührende Stelle einnimmt.

Ebendarum konnte aber auch eine philosophische Wissenschaft der Kunst erst in's Daseyn gelangen, seitdem sämmtliche Künste, ebenso vielen Kunstrichtungen vorleuchtend, sich auf dem Schauplatz des gebildeten Lebens eingebürgert haben. Philosophirt wurde über die Kunst schon im Alterthum. Eine Aesthetik als Wissenschaft tritt jedoch zuerst in Folge der von Leibnitz fundamentirten deutschen Philosophie durch den Wolfianer Baumgarten auf. Allein die deutsche Philosophie musste ausser der Fundamentirung auch ihr Prinzip durch Kant gewonnen haben, ehe der Aesthetik ihre naturgemässe Entwicklung gesichert war. Den Keim dazu legte die Kritik der Urtheilskraft. Darauf baute Schelling mit Solger und Nüsslein, Hegel mit Weisse und Vischer, Herbart mit Griepenkerl, Bobrick, Zimmermann u. A. fort, und während Schleiermacher das Neue am Antiken mass, führte Dalberg, Ast und insbesondere Thiersch den antiken Geist sichtend und bereichernd in die Kunstwissenschaft ein, für welche überdies Butterweck, Bachmann, Weber, Ritter, Fortlage, Carriere u. A. mit Erfolg thätig waren.

War aber einmal die Aesthetik in solcher Ausbildung vorhanden, so konnte auch die Geschichte der Nationalliteratur nicht mehr ausbleiben. Diejenige der deutschen hat ihre Geschichtschreiber von den verschiedensten Standpunkten aus bereits gefunden, so namentlich vom naturalistischen aus an Gervinus, vom religiösen aus an Vilmar, vom ethischen aus an Gelzer; und unerachtat nach dem übereinstimmenden Urtheil dieser sonst

stark auseinander gehenden Männer unserer Literatur noch eine weit höhere Periode bevorsteht, ist in der Anerkennung ihres eigenthümlichen Werthes doch jetzt schon selbst das Ausland einig.

§. 20. Die Philosophie der Geschichte.

Aus dem Umstande, dass das menschliche Wesen sich im Verhältniss zu sich selber nicht zu verwirklichen vermag, ohne dass es sein Verhältniss zur Natur und zu Gott verwirklicht, und aus der Thatsache, dass es als Sinnenwesen die Natur zur Voraussetzung hat und als Vernunftwesen auf das Schlechthinige gerichtet ist, erklärt es sich, warum die Menschheitsgeschichte in ihrem nächsten Umlauf drei Perioden hat, in deren erster das Naturleben, in der zweiten das specifisch menschliche Thun und Lassen, in der dritten das religiöse Walten dem Gesammtvorgang den Charakter aufdrückt. Was sich aber daraus noch keineswegs erklären lässt, ist die Art und Weise, wie es geschieht. Zuvörderst geräth das Naturleben in eine solche Ueberwucherung, dass darüber das menschliche und religiöse nahezu absorbirt wird. Die Sindfluth, wie sie auch gefasst werde, bildet den Grenzpunkt. Hierauf lässt sich das menschliche Leben dem natürlichen und göttlichen gegenüber in eine Selbstverabsolutirung ein, welche gegen das Ende der alten Welt als dritte Periode den religiösen Drang des Gewissens zu einer Reaction aufruft, die vielleicht am genauesten als Götterfluth bezeichnet wird. Die mittlere Periode, welche unserem Bewusstseyn am offensten vorliegt, hat innerhalb ihrer einen ganz verwandten Gang. Zunächst ist hier die Menschheit in ihrer Selbstvertiefung so befangen, dass sie nur durch Gewalt zur Selbstentfaltung und zum Auseinandergehen gebracht wird. Ihre Selbstentäusserung geht nun im Heidenthum ebenso einheitslos vor sich, als sie während ihrer Selbsterinnerung im Judenthum, vor reicherer Entwicklung sich auf sich zurückziehend, in ihrer Geistigkeit ängstlich an sich hält. Schliesslich schlägt noch der Versuch, Heidnisches und Jüdisches zur Einheit des Menschlichen zu vermitteln, in eine dieses verzehrende Vermischung um.

Wie sich dieser Verlauf aber nur aus ursprünglicher und bis zur Erschöpfung fortgesetzter Selbstverkehrung der mensch-

lichen Selbstverwirklichung erklärt, so blieb auch der Menschheit, wenn sie sich dessenunerachtet retten wollte, blos noch ein einziger Schritt übrig. Er bestand darin, unter entschiedenster Negation ihrer bisherigen Selbstverabsolutirung vermöge der energischsten Selbsterfassung in der reinen und ganzen Tiefe ihres Wesens, in welcher sie unbedingt mit ihrem Gotte vereint ist, sich von nun an in gleichmässiger Geltenmachung all ihrer Seiten zu realisiren. Auf diesem Prinzip der Vermittelung steht die Geschichte unserer Zeitrechnung. Wegen der Relativität alles Menschlichen können sich jedoch auch hier die wesentlichen Erfordernisse aller Selbstbestimmung nur nacheinander hervorkehren. Darin aber, dass keines sich zum Ausschluss der übrigen herbeilässt, erweist sich das Prinzip. In diesem Sinne charakterisirt sich auch jetzt die erste bis auf Karl d. Gr. sich erstreckende Periode als Selbstvertiefung, das Mittelalter als Selbstobjectivirung oder als sich Hinwenden nach dem Jenseits, die neuere Zeit als Selbsterinnerung. Durch Vermittelung ihrer Selbstunterscheidung in Selbsterinnerung und Selbstobjectivirung mit ihrer Selbstvertiefung wird nun die Menschheit ihrer selber mächtig, womit die Periode der freien Wirklichkeit und wirklichen Freiheit oder die wahre Cultur beginnt. Die Negation der Einseitigkeiten der alten Welt kann aber nur in dem Maasse gelingen, als das darin Vereinseitigte in seine geordnete Stellung tritt. Daher wird vom Mittelalter die jüdische Frömmigkeit und Gesetzlichkeit als Zucht, und von der neuern Zeit das heidnische Wissen und Gewissen als Bildung reproducirt, und herrscht dort ebenso die Hierarchie als hier die Philologie. Diese darf aber nicht mit Sprachforschung identificirt werden, ruft sie jedoch hervor. Wenn ursprünglich die Menschheit ihr specifisch menschliches Wesen durch die Sprachzeugung verwirklicht und, wie sie einerseits diese ihre Selbsterfassung in der Sprache sich durch die Ergreifung des Schlechthinigen möglich macht, andererseits sich dadurch über die Natur erhebt und sie zu fassen vermag: so wollen nun auch jene Urzeugung der Sprache und diese Urherrschaft über die Natur auf freie und klar bewusste Weise reproducirt werden. Die menschliche Selbstbeherrschung und die Beherrschung der Natur durch die Menschheit gelingen nur wechselweis. Wie aber in der Selbstverwirklichung des Men-

schen das specifisch menschliche Wesen die ganze Naturwirklichkeit zur Voraussetzung hat: musste auch erst die Naturwissenschaft in ihren Eroberungen soweit vorgedrungen seyn, als dermalen, bevor sie und die Sprachwissenschaft miteinander so Hand in Hand gehen können, wie die Gegenwart es verlangt.

Leuchtet in die Urgeschichte vorzugsweise die Sprachforschung hinein, so hat in der alten Welt die Staats-, und in der neuen die Kirchengeschichte den Haupteinfluss. Von nun an übt ihn die Culturgeschichte. Denn die historische Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte sind allmählig einander entgegengekommen; wie innerhalb ihrer die möglichen Hauptrichtungen soweit gediehen sind, dass diese einander thatsächlich läutern und ergänzen. So wird in der Universalgeschichte von Dittmar der religiöse, von Becker der empirische, von Schlosser der rationelle, von Weber der humane Standpunkt vertreten. In der Philosophie der Geschichte geht Herder dem natürlichen, Schelling dem göttlichen und Hegel dem menschlichen Zusammenhange des Geschehens nach und sucht Bunsen diese Gesichtspunkte zu verbinden. In concentrirter Kürze und gediegener Selbstständigkeit führen den Plan der Geschichte uns vor Arnold und Eyth; jener im ältern liberalen Sinn, dieser im Geiste der seither an Reichthum und Tiefe bedeutend fortgeschrittenen Gesammtbildung.

Der Erfolg der Bemühungen um die Philosophie der Geschichte hängt dermalen aber besonders davon ab, dass mit wissenschaftlicher Sicherheit der Ursprung des Christenthums und der Menschheit erkannt werde. In ersterer Hinsicht liegen die Arbeiten der Baur'schen Schule, Thiersch's und Lutterbeck's vor. Sie verhalten sich so zu einander, dass in jener die menschliche, bei Thiersch die göttliche Seite, bei Lutterbeck die Verbindung beider, dort die natürliche Vermittelung der Menschheit, bei Thiersch die negative durch die Strenge gegen die Sünde und bei Lutterbeck die positive der Liebe das Hauptaugenmerk bildet. Aber auch die genaue und eingängliche Erforschung des Ursprungs der Menschheit hat begonnen; so namentlich durch den Herbart'schen Philosophen Waitz. Die zwischeninneliegende Bedeutsamkeit des Judenthums in ihrer Tiefe hebt Molitor hervor.

§. 21. Die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie ist ursprünglich Sache des Lebens und bildet eine unter seinen Mächten gerade dadurch, dass in ihr Thatkraft, Bewusstseyn und Wirklichkeit noch unmittelbar beisammen sind. In dieser ersten Periode seiner Geschichte ist der philosophische Geist in sich und alles Andere vertieft, sich auf sich selber besinnend. Die Dunkelheit, in welche diese Zeit der Weisen gehüllt ist, die, meist zugleich Religionsstifter und Gesetzgeber, den Geist ihres Volkes darum allseitig bestimmen, weil sie selbst von ihm erfüllt sind, reicht bis in den Ursprung der römisch-griechischen Welt herein und hat ihren nächsten Grund in der wesentlichen, die Unterscheidung erst möglich machenden, Bezogenheit der Momente der Philosophie aufeinander. Damit die der Philosophie eigenthümlichen Beziehungen des Lebens aber auch haltbar und sicher und zu diesem Behufe klar werden, muss nun die inzwischen möglich gewordene Unterscheidung auch wirklich eintreten. Mit dem Beginn der Unterscheidung zwischen Bewusstseyn und Leben oder des Reflectirens des Bewusstseyns auf die Wirklichkeit entspringt die griechisch-römische oder antike Philosophie, worin der philosophische Geist im Verhältniss zu seiner bisherigen Selbstvertiefung seine Selbstobjectivirung vollbringt, während sich die Thatkraft leise zurückzuziehen anfängt. So folgt der Periode der Weisen die der Weisheitsliebenden. Dem Bewusstseyn kann jedoch die Wirklichkeit erst dann klar und es ihrer mächtig werden, wenn es zuvor sich selber klar und seiner selbst mächtig ist. Auf die reine und volle Production des menschlichen Bewusstseyns richtet sich der Geist der modernen Philosophie, wesshalb ihre Vertreter im Verhältniss zu den Weisen und Weisheitsliebenden die Denker sind. Hier wird der philosophische Geist erst recht inne, was er nicht ist, und doch seyn soll. Es ist die Periode seiner Selbsterinnerung. Das bewusste reine Sollen will aber von der Wirklichkeit erfüllt und die Wirklichkeit vom Bewusstseyn geläutert und befruchtet werden. Dies ruft die zurückgesetzte und darum nur um so aufmerksamer auf die zu ihrem Hervortreten geeignete Fügung der Umstände harrende Thatkraft auf, ihrer Wirksamkeit durch Vermittelung beider einander wechselweis

fordernden Vorgänge den Erfolg zu sichern und mit Hülfe hievon die Philosophie der That in's Leben einzuführen.

Eine jede philosophische Periode durchläuft nun zwar von ihrem Hervortreten aus dem Leben bis zu ihrer es veredelnden, bereichernden und erhöhenden Rückkehr zu ihm drei Stufen, auf deren erster der philosophische Geist sich und alles Andere zu begründen, auf der zweiten methodisch zu entfalten, und auf der dritten zum System zu erheben sucht. Nichtsdestoweniger erschöpft sich doch die Lebensfrische der ersten Periode in der Erstrebung der Prinzipien, ohne dass ihre methodischen Bemühungen und Systematisirungsversuche eine Zukunft gehabt hätten, während die antike Philosophie ihre Hauptbedeutung in der Hervorbringung der Methode besitzt. Der menschliche Geist brachte durch Socrates die Heuristik, durch Plato die Dialektik, durch Aristoteles die Kritik hervor. Keiner von ihnen hat ein System auch nur angestrebt. Das von den Stoikern, Epikuräern, Römern und Neuplatonikern aufgestellte aber war dem Kampfe mit dem Leben nicht gewachsen. Ganz anders verhält es sich mit der durch Kant begründeten systematischen Philosophie. Sie bildet nicht blos den Höhepunkt des modernen Idealism, sondern wirkt überdies unverkennbar in alle Zukunft; wie denn Socrates, Plato und Aristoteles den unvergänglichen Einfluss ihres, ob auch vorzugsweise erst methodisch bestimmten, Wahrheitsgehaltes schon während des Mittelalters erwiesen. Daraus erklärt sich eine doppelte Thatsache. Die eine ist, dass der Glanzpunkt einer jeden philosophischen Periode auf der concentrirtesten Thätigkeit beruht und also in der Bedeutung und nicht in der Zahl seiner Vertreter wurzelt. In der antiken Philosophie hat er nur drei Träger, in der modernen gar nur einen. Denn von Kant sind seine Nachfolger viel abhängiger, als Aristoteles von Plato und beide von Socrates. Die andere Thatsache ist, dass jede der vier Richtungen der antiken Philosophie vor Socrates mindestens vier Vertreter hat, und es sich mit der zweiten Stufe der modernen Philosophie, oder unmittelbar vor Kant, ebenso verhält. Die der Methode gewidmete Function wollte hier nur noch in's Ausführliche verarbeitet seyn, nachdem sie das scharfe Ziel der grössten geistesfrischen Anstrengung bei den Griechen gewesen war; wie bei diesen die begründende Philosophie in's

Einzelne ausgeführt wurde, nachdem die Periode der Weisen die durch die Beherrschung des Lebens ganzer Völker sich erprobenden Prinzipien des Dynamism, Mechanism, Substanzialism und Individualism producirt hatte. Daher genügte aber auch von den vier Begründern der neueren Philosophie, Bacon, Descartes, Spinoza und Leibnitz, je einer für einen der vier Standpunkte der ersten Stufe.

Am Ende jeder Stufe verläuft sich der philosophische Geist in zwei entgegengesetzte Sackgassen des unmittelbaren, oberflächlich gebildeten und verbildeten Lebens, aus denen er nur vermöge Durchbruchs zu einem nicht allein bisher nicht Gekannten, sondern auch vordem gar nicht Vorhandenen; beide Extreme Bemeisternden, was er als das Charakteristische der folgenden Stufe zu Tage zeugt, sich zu retten vermag. Nachdem er die möglichen Prinzipien gewonnen, sucht er im Mysticism noch hinter sie und in der Sophistik über sie hinaus derart zu dringen, dass er dort die Wahrheit erstrebt auf Kosten der Klarheit, hier diese auf Kosten jener. In der antiken Philosophie liefen die Versuche des Diogenes von Ap. und des Archelaos, den Dynamism und Mechanism miteinander auszugleichen, und derjenige Alkmäon's, den Pythagoräism mit der Naturphilosophie zu verbinden, in Mysticism, dagegen die Subjectivirung der letztern durch Protagoras und die des Substanzialism durch Gorgias in Sophistik aus. In der modernen Philosophie taucht der Mysticism durch Gale, More, Malebranche und Poiret, die Sophistik bei dem die Causalität läugnenden Glanvil, bei Hirnhain, Bayle und Huët stufenförmig auf. Am Ende der methodischen Entfaltung stellt sich noch das Gelüsten nach fertiger Wahrheit als einem Produkt ohne Selbstproduction im Dogmatism, und nach der Unfertigkeit der Wahrheit als productloser sich selbst ruhelos immerdar verzehrender Prozess im Skepticism ein. In der alten Philosophie neigen sich dorthin die stärksten Ausläufe des Aristotelism, hieher die des Platonism. In der neuern gehören Tschirnhaussen, Rüdiger, Wolf und Crusius jener, Wollaston, Clarke, Brown und Hume dieser Richtung stufenweise an. Am Schlusse der dritten Stufe nimmt die Unbefriedigtheit ihre Zuflucht entweder zur einfachen Hinnahme des Gegebenen als Positivism, der so bei Beneke die Seele, bei

Gruppe die Natur und Sprache, bei Trendelenburg die Seyn und Denken verbindende Bewegung ansieht, oder zu einem endlos von Nichts ausgehenden und zu Nichts von Bestand führenden Denken als Nisilism, vom religiösen Standpunkt aus bei Strauss, vom politischen bei Ruge, vom materialistischen aus bei Feuerbach. All diese Missstände in der Berührung zwischen Philosophie einer- und dem Leben und der Bildung andererseits dienen als Sporn, mit vereinten Kräften unter Beseitigung und Verhütung solcher Verirrungen im socialen, politischen und kirchlichen Leben die ächte Wirklichkeit und in Schule, Kunst und Wissenschaft die wahre Bildung in wechselseitiger Vermittelung und Durchdringung des Realen und Idealen energisch durchzuführen.

Eine die Geschichte der Philosophie in all diesen Zusammenhängen rein und vollständig wiedergebende wissenschaftliche Darstellung ist bis jetzt noch nicht möglich. Zuvor muss die Culturgeschichte und die Philosophie der Geschichte viel weiter gediehen seyn. Von Seiten der Philosophie ist aber doch einstweilen dafür das geschehen, dass die möglichen Hauptstandpunkte der Behandlung durchgeführt sind, obschon so, dass ihre Vorzüge einander gegenseitig zu ergänzen haben, wenn die jedesmal daran haftenden Mängel unschädlich werden sollen. So unbefangen Ritter's eingängliche Geschichte der ganzen Entwicklung der Philosophie ist, so sehr hält die Hegel'sche auf Hervorstellung eines innerlichsystematischen Verlaufs auch auf die Gefahr hin, der wirklichen Sachlage Gewalt anthun zu müssen. Die beiderseitigen Vorzüge verbinden sich in der Geschichte der alten Philosophie von Brandis, doch mitunter etwas ungefügig, und in der Geschichte der neuern Philosophie von Erdmann, freilich bisweilen ziemlich literatenartig. Der Werth der kleineren Schwegler-Köstlin'schen Arbeiten, sowie die Bedeutung der Zeller'schen umfassenden Geschichte der alten Philosophie könnte auch dann nicht verdeckt werden, wenn ihr Standpunkt die Kritik nicht aushielte. Mit Geschick ist die ganz kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie von Wiegand angelegt. Sehr verdienstvoll ist die Preller-Ritter'sche Sammlung der Hauptstellen der alten Philosophie aus den Quellen. Nicht minder wäre es eine solche Zusammenstellung, die in

Verbindung mit Erdmann und Feuerbach die neuere vorkantische Philosophie vorführen würde, während die Geschichte der Philosophie seit Kant von Chalibäus und Fortlage bereits mit grosser Meisterschaft behandelt ist.

Dritter Theil.

Der Geist der Philosophie.

§. 22. Der Charakter des Geistes der Philosophie.

Die Unzulänglichkeiten, die einem sich jeden Augenblick aufdrängen, und die Widersprüche, welche sich Schritt für Schritt einschleichen, wenn man denkt, bildet, handelt, ohne um sein Denken, Bilden, Handeln auch zu wissen, treiben alsbald den Landbauer, wie den Künstler, das spielende Kind, wie den sorglichen Hausvater, das stillfühlende Weib, wie den weithinthätigen Mann, sich in den Besitz der Regel für ihr Verhalten zu setzen. Sie philosophiren. Was heisst dies aber? Sie haben es auf das Wissen abgesehen. Allein gerade diejenigen, welche das Meiste wissen, sind nicht selten, wie etwa der Polyhistor, die unphilosophischsten Köpfe. Doch erinnern wir uns, dass die Regel die Fertigkeit und Gewandtheit, der jeweiligen Berufsart zu entsprechen, im Auge hat! Sie bezweckt Bildung. Indessen begegnet es den sinnenden Geistern nur zu häufig, dass sie, in diesen oder jenen Gegenstand vertieft, sich nicht blos überhaupt, sondern selbst in ihrem besondersten Beruf gar unanstellig und unbehülflich benehmen. Lässt sich aber das Philosophiren so wenig in's Wissen und Können verlegen, so darf seine Stärke kaum noch im Leben gesucht werden. Gleichwohl ist es eine unumstössliche Wahrheit, dass es mit dem Leben stets pünktlich so steht, wie es in seiner Philosophie aussieht, ob diese nun neben ihm einhergehe, oder zuvorkommend ihm vorleuchte, oder nachtretend ihm als sein Abglanz oder Schatten folge. Ist es nun aber dennoch ausgemacht, dass die Menge des Wissens, die Leichtigkeit des Könnens, der Gehalt des Lebens, einzeln oder insgesammt, für sich noch Niemanden zum Philosophen stempelt: so scheint dafür nur noch ein ganz

specifisches Erkennen, Bilden und Wirken übrig zu bleiben. Allein dann fiele ja die Philosophie, zwar nicht der Quantität, wohl aber der Qualität nach, obschon auf einem noch so abgelegenen und unscheinbaren Punkte, mit jenen Sphären zusammen; und um den wesentlichen Unterschied der Philosophie von ihnen handelt es sich eben! Oder sollte er und die innige Beziehung dazu vielleicht gleich sehr der Philosophie angehören? Dann müsste ihr Geist zugleich der Wissen und Können, Bildung und Leben durchdringende und verbindende Geist seyn.

So ist es. Denn sucht der Philosophirende seine Besonderheiten aus seiner ihnen vorangehenden Allgemeinheit oder tiefsten Wesenheit heraus zu verwirklichen, so entwickelt sich ihm damit auch der Sinn für das Allgemeine überhaupt, nicht aber als wäre es ein Abstraktes und Leeres, sondern sofern es der feinste Gehalt der Totalität ist. Eine solche Allgemeinheit schliesst aber die Eigenthümlichkeit so wenig aus, dass sie vielmehr der eigenthümlichste Reichthum selber ist. Darum verfährt auch der Philosophirende in sich und in seinen Gegenständen ausser ihm wie mit wesentlicher Allgemeinheit, so aus innerer Nothwendigkeit. Vermag doch die Wesenheit des Wesens sich stets nur mittelst seiner Natur an das Tageslicht der Existenz und der Wirklichkeit, in welche die Existenz sich ausbreitet, emporzuringen. Mit solcher Allgemeinheit sich und alles Andere zu bestimmen, ist aber nur ein ursprünglich schon freies Wesen im Stande, dessen Freiheit sich ebendadurch zur Entschiedenheit erhebt. Der Uebergang sowohl dazu, als auch zum richtigen Verhältniss zwischen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist die Ordnung, in welcher die Freiheit, die nicht das Wesen der Persönlichkeit ist, sondern umgekehrt diese zu ihrer Wesenheit hat und von ihr als ihre innere Form producirt wird, ihr eigenes Gesetz zeugt und erfüllt. Dadurch sichert sich der Geist der Philosophie die Harmonie mit sich und allem Uebrigen, welche diese ihre Sicherheit aber, weil einzig und allein in Gott die schlechthinige Uebereinstimmung unverrückbar befestigt ist, auch erst durch die Gotterfülltheit gewinnt, worin die menschliche und göttliche Freiheit in ihrer Reinheit und Vollkommenheit zusammentreffen. Freiheit, Ordnung, innere Nothwendigkeit, wesentliche Allgemeinheit, Harmonie und Gotterfülltheit sind hienach

die Hauptbestimmungen, wodurch der Geist der Philosophie sich überall charakterisirt.

Dadurch ist nun auch der Prozess, die Richtung und die Leistung der Philosophie bedingt, wie hieran wieder der Charakter ihres Geistes seine Ausführung erhält, während er sich im Besondern durch das Schema, die Formirung und Erfüllung des Prozesses dem Inhalte nach, durch den Richtungsgrund, die Hauptrichtungen und die Grundrichtung dem Umfange nach und durch die Productivität, Classicität und Lebenstüchtigkeit der Philosophie nach der vom Zwecke vorgezeichneten und die Form mit dem Inhalte verbindenden Norm verwirklicht.

Endlich wird erst durch den Geist der Philosophie verständlich, was es heisst, in Wissen, Kunst und Leben mit philosophischem Geiste vorzugehen, und wie dies von keiner geringern Bedeutung ist, wenn es im Kleinsten und vielleicht sogar ohne alle nähere Kenntniss von Philosophie vorkömmt, als wenn es im Grössten und mit Hülfe der sorgsamsten, angestrengtesten, schärfsten und ausgedehntesten Reflexion geschieht. Wohl aber ist es ohne die durchdringendste Vertrautheit mit allen philosophischen Problemen, den bisherigen Schritten, sie zu lösen, und überhaupt mit dem ganzen Gange der Selbstverwirklichung der Philosophie, sowie mit den sichern Ergebnissen hievon unmöglich, im Besitze des Geistes der Philosophie zu seyn.

Erstes Hauptstück.

Der Prozess.

§. 23. Das Schema.

Die Selbstverwirklichung jedes Wesens, vom Krystall an bis zu Gott, besteht aus Selbstbestimmung und Selbsterscheinung, welch letztere von ersterer so untrennbar ist, als ein Wechselwinkel vom andern; daher sie auch einander gegenseitig und in der Relativität abwechselnd hervorrufen und so die Verwirklichung sichern. Denn ist die Selbsterscheinung auch erst bei Wesen, welche der particulären Selbsterinnerung fähig sind, Bewusstseyn, so thut sie doch schon im Reiz und Trieb, ob auch in noch so dunkler Anregung, der particulären Selbst-

vertiefung und Selbstobjectivirung Vorschub. Die selbstbewusste philosophische Selbstverwirklichung freilich bewegt sich aus Vernunftnothwendigkeit aus dem unmittelbaren Leben heraus vom Prinzip durch die Methode zum System in das inzwischen mittelbar gewordene Leben hinein, um es zum vermittelten zu erheben.

Doch auch ihr erscheint das Prinzip zuvörderst als noch ganz allgemeines, mehr oder weniger fliessendes Selbst, als Wasser, Luft, Aether, Feuer. Gegenüber dieser seiner Bestimmung durch die Dynamiker von Thales bis Heraclit wird es durch die Mechaniker von Anaximander bis Empedokles als Einzelheit fixirt, von Democrit als quantitative, von Anaxagoras als qualitative. Allein doch nur das, was hinter der Allgemeinheit wie Einzelheit beide ursprünglich verbindet und so nicht weiter auflösbar ist, kann Prinzip seyn. Dann ist es dasjenige, worin Eins und Alles zusammenfällt: meinten die Eleaten. Doch nicht blos ein absolutes Selbst giebt es, sondern auch relative Selbste: zeigten die Pythagoräer. Auch in der neuern Philosophie wird das Selbst, nachdem es von Bacon ganz allgemein in die Urverbindung von Inhalt, Form und Thätigkeit gesetzt und von Descartes in der Selbstgewissheit vereinzelt worden war, von Spinoza in der Einheit der Substanz verabsolutirt und von Leibnitz individuell gefasst. Nachdem nun die antike wie moderne Sophistik dasselbe in die abstracte Subjectivität versetzt hatten, galt es, die Abstraktheit des Selbstes von seiner Concretheit als das Böse vom Guten zu unterscheiden, ob nun das concrete Selbst das absolute oder relative sey. So trat die Philosophie aus ihrer Richtung auf die Natur in diejenige auf das sittliche Leben über. Im Alterthum geschah es durch Socrates. Hier aber entscheidet der Weg, welchen das Selbst geht. Das Prinzip war so weit bestimmt, dass nun die Methode gewonnen seyn wollte.

Welches ist der Weg zur wahren Wirklichkeit und wirklichen Wahrheit? war die Frage. Socrates antwortete durch die That, indem er die Heuristik schuf, worin sich die Sache ihres Begriffes und der Begriff sich der Sache versichert. Der positive Gang läuft aber nicht ab ohne die Auflösung des Scheins durch genaue Unterscheidung zwischen ihm und dem Seyn. Diese Seite des Weges schlägt die Dialektik ein, deren Entdecker Plato

wurde. Beide Methoden wollen aber gleichmässig miteinander verbunden seyn. Dies wird möglich durch eine dritte, welche Aristoteles dazu erfand. Es ist die Kritik. Doch schon in der Auffassung des Prinzips mussten sich Anfänge der Methode aufdrängen. Das urtheilende oder concret unterscheidende Verfahren geht mittelst der Analyse auf die allen Unterschieden zu Grunde liegenden Urbeziehungen der Wirklichkeit wie des Bewusstseyns sowohl innerhalb des nämlichen Selbstes als zwischen ihrer mehreren zurück und durch die Synthese zur Vermittelung der Unterschiede und Beziehungen als der beide in sich verbindenden reinen und vollen Uebereinstimmung fort. Der Analyse der griechischen Dynamiker und Bacons folgte die Synthese der antiken Mechaniker und bei Descartes, worauf die Verbindung beider Methoden mit dem Uebergewicht der erstern bei den Eleaten und Spinoza, und mit demjenigen der letztern bei den Pythagoräern und Leibnitz eintrat. Nachdem nun die zweite Stufe der modernen Philosophie sich einer reflectirenden Verarbeitung hievon bis in's Einzelnste gewidmet hatte, wendete sich der systematisirende Geist ihrer dritten Stufe auf die gewonnene Methode des Alterthums zurück, sie tiefer zu begründen und schärfer auszuführen, um dadurch das System zu ermöglichen, Kant auf die Kritik, Hegel auf die Dialektik, Herbart auf die Heuristik.

Schon die antike Philosophie hatte indessen in ihrer letzten systematisirenden Stufe das Selbst durch den Stoicism substanzialistisch, durch den Epicureism individualistisch, durch die römische Behandlung subjectivistisch durchgeführt und im Neuplatonism auch noch eine Erhebung desselben über die blosse Subjectivität versucht. Jedesmal bekam darnach jede Wirklichkeit, die natürliche, menschliche, wie göttliche, ihr Aussehen. Da nun aber das Selbst blos Substanz im Krystall, blos Individuum in der Pflanze, blos noch Subject in der Thierseele und erst im Menschen der Wesenheit nach Persönlichkeit ist, nachdem es für diese in der Natur durch particuläre Vermittelung ihrer vorangehenden Stufen den Menschenleib als Organ der geistigen Seele und als Inbegriff der Naturwelt vorbereitet: hat auch in der modernen Philosophie jeweilig die ganze Wirklichkeit im System den Grundcharakter der den besondern Daseyns-

stufen entsprechenden Methoden an sich. Im Substanzialism Spinoza's mit seiner mathematischen Methode herrscht der Typus des Krystalls, in dessen strenger Gesetzmässigkeit die Selbstständigkeit der Einzelheit und Allgemeinheit daraufgeht. Im Individualism Leibnitzens mit seiner reflektirenden Methode ist die Pflanzennatur allgemeiner Grundzug der Wesen. Die vorstellenden Monaden sind erst schematisirende, noch nicht einmal einbildende Entelechien. Erst in Schelling's plastischconstructiver, den spinozischen und leibnitzischen Weg zu verbinden suchender Methode drückt die einbildende und dadurch leibbildende sinnliche oder Welt-Seele Allem den Charakter auf. Ebenso einseitig und darum abstract ist der menschliche Geist, dessen Gestalt in Hegel's Dialektik sich jedem Wirklichen vom abstracten Verstand aufzwingen lassen muss. Endlich kehrt aber Herbart's Methode der Beziehungen zur objectiven Vernunft des Weltganzen zurück, dessen Mechanik im Grossen und Kleinen, im Seyn, Bewusstseyn und Leben die Herrschaft führt. Nachdem nun überdies in sehr zusammenhängender Entwicklung die Theosophie, auf ihrem Standpunkt der absoluten Vernunft, den göttlichen Charakter der Wirklichkeit herausgekehrt hat: liegt für die dereinstige systematisirende Stufe der eben im Anbruch befindlichen Periode der Philosophie dermassen jede Art von Wirklichkeitsgepräge vor, dass ihr auch dadurch die Aufgabe energischer und durchgreifender Vermittelung vorgezeichnet wird.

§. 24. Die Formirung.

Bewusstseyn, im strengen Sinn solch unbestimmter Allgemeinheit, findet sich beim Menschen nie und nirgends und ist sogar für ihn eine Unmöglichkeit. Denn wirkliches und nicht erst werdendes Bewusstseyn giebt es nur so weit, als Klarheit und Bestimmtheit da ist. Vorhandenseyn von Bewusstseyn erfordert zum Mindesten, dass einem Subjecte ein Object in seinem Unterschied von ihm erscheine. Schon die allgemeinste Bestimmtheit desselben wäre sonach, dass es sich wechselweis als Selbst- und Weltbewusstseyn gestalte. Diese Wechselbestimmung ginge aber ihrer Natur nach in's Endlose fort, womit abermals alle Bestimmungen in die Nacht der Unbestimmtheit zerfliessen würden, wenn es dabei bliebe, dass eines sich immer nur im andern

abspiegeln sollte. Das Bewusstseyn von einem Relativen oder von einem solchen, wovon ein jedes nur ist im Verhältniss zum andern, verlangt, um zu bestehen, noch letztlich das Bewusstseyn von dem Absoluten oder demjenigen, im Verhätniss zu welchem erst alles Andere ist, und das selber über alle Verhältnissmässigkeit erhaben ist. Das menschliche Bewusstseyn ist nur, indem es sich, ob auch in noch so verschiedenen Graden und Weisen, als Welt-, Selbst- und Gottesbewusstseyn zugleich bestimmt.

Was aber im Subject das Object oder in diesem jenes anzieht, ist die Wahrheit. In dem Grade als sie dieselben anzieht, ziehen sie einander an. Daher vermag sich auch der dem menschlichen Bewusstseyn wesentliche Trieb, sich als Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseyn zu gestalten, nur insofern und nur soweit zu befriedigen, als das Selbst, die Welt und Gott es wirklich bestimmen und sonach vor Allem selber wirklich sind. Das menschliche Bewusstseyn ist aus der Wahrheit, durch und für sie. Weil das blos sinnliche Bewusstseyn des Thieres nur in sinnlichen oder vorübergehenden und vereinzelten Vorgängen ebensolche Gegenstände erkennt, vermag auch sein Träger nicht sich selber der Welt, als subjective Allgemeinheit der objectiven, und darum auch nicht die Gesammtheit des Relativen dem Absoluten gegenüber zu stellen, und bringt es so nie zu einer Vorstellung von Gott, Welt und Selbst, geschweige denn zu einem Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseyn. Daraus erklärt sich nun auch die Undeutlichkeit und Verworrenheit seines Bewusstseyns und dadurch einerseits die Blödigkeit und andererseits die Unruhe und Unsicherheit seines ganzen Verhaltens.

So sehr nun aber auch das Bewusstseyn des Menschen sich von demjenigen des Thieres unterscheidet, so wenig ist es ein absolutes. Seine Bestimmtheit und Entschiedenheit wie Freiheit bekömmt es nur allmählig durch selbstthätige Ueberwindung seiner thatsächlichen Gebundenheit. Der Verlauf, in welchem beim Menschen das Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseyn Hand in Hand mit einander zu Stande kommen, und ohne welche Besonderung er kein allgemeines Bewusstseyn hat, ist nicht eine einfach positive Entfaltung, sondern in seiner Position durch einen indirekten und negativen Prozess bedingt. Die Schwelle zwischen

seinem All- oder Unbewusstseyn und seiner Bewusstwerdung, zwischen seinem Fruchtalterleben und seiner persönlichen Existenz, diese Geistesenge, an deren Ueberwindung er sein Leben lang zu arbeiten hat, besteht darin, dass von jenen drei Bewusstseynsgestalten jede die beiden andern aufhält und aufhebt und von ihnen wieder aufgehalten und aufgehoben wird. Es gilt also eine Entbindung oder Entfesselung des Bewusstseyns. So weit nun das eine Bewusstseyn die beiden andern noch gebunden hält und sich einseitig in die Tiefe richtet, ist das Bewusstseyn ein mystisches; wendet es sich in ähnlicher Weise nach aussen, so ist es ein empirisches; ein rationalistisches aber, wenn es ebenso nach innen geht. Jenes ist vornehmlich, jedoch nicht ausschliesslich, Gottes-, das zweite Welt-, das dritte Selbstbewusstseyn, jedesmal noch durch sein Binden der beiden übrigen selber in einem Zustande einseitiger Gebundenheit, aber doch schon im ersten Schritt der Selbstbefreiung begriffen. Der zweite Schritt aber ist, dass jedes die zwei andern los lässt. Es geschieht in der Reflexion. Allein Losseyn ist noch gar nicht Freiseyn. In ihrer Losheit mehr oder weniger einander wegwerfend und nur von der Seite ansehend, gehen sie in ihrer Freiheit liebend aufeinander ein. Zur Klarheit und Fülle des Gottesbewusstseyns bringt der Mensch es nicht, ohne dass er es durch das Selbst- und Weltbewusstseyn vermittelt. Die dem Thatsächlichen gewidmete Empirie erhebt sich aus der Oberflächlichkeit zum ächten Weltbewusstseyn nicht, ohne dass sie sich durch den Blick in die Tiefe begründet und durch die innere Vernunftmässigkeit erhellt. Das rationalistische Bewusstseyn befreit sich zum rationellen nur, indem es sich durch die absolute Vernunft bestimmen und durch die objective bedingen lässt. Das freie oder speculative Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseyn schliesst die Tiefe der Mystik, die Anschaulichkeit der Empirie und die rationelle Klarheit auf keinem Lebensgebiete aus, sondern vermittelt sich durch sie, indem es den Mysticism, Empirism und Rationalism von jener Gebundenheit zur gesunden Mystik, Empirie und zum ächt rationellen Verfahren befreien hilft.

Sind nun aber Gottes-, Welt- und Selbstbewusstseyn nicht möglich, ohne dass Gott, die Welt und das Selbst auch wirklich sind, und bringen es jene Bewusstseynsweisen nur in dem

Grade zur Deutlichkeit, als das in ihnen erscheinende göttliche, natürliche und menschliche Wesen in seiner wahren Wirklichkeit darin erfasst wird: so kann vollends die Bewusstseynsbefreiung schon gar nicht ohne die befreiende Thätigkeit der sie erfüllenden Macht gelingen. Erfordern jene Gestalten ein entsprechendes Seyn, so diese Thaten die sie vollbringende Wirklichkeit, gemäss dem Uebel, wovon zu befreien ist. Das natürliche Uebel ist aber die Krankheit, das ethischmenschliche das Unrecht, das absolute die Sünde. Mit der Befreiung davon haben es die praktischen Gebiete der jenen Bewusstseynsseiten entsprechenden Berufsarten zu thun, die Heilkunst, Rechtspflege und Seelsorge oder vielmehr die in ihnen zur Anwendung kommende Natur-, Rechts- und Gotteskraft.

§. 25. Die Erfüllung.

Die Philosophie kömmt nicht zu Stande ohne den theoretischen und praktischen Verkehr des Menschen und der Menschheit mit der Natur, unter sich, und mit dem göttlichen Wesen. In der That hat sich auch auf der Universität, dieser Welt im Kleinen, diesem Ab- und Vorbilde der Wirklichkeit, diesem Kinde wie Mutterschoosse des Lebens, das Sachverhältniss von selber gerade so gestaltet. Die Philosophie steht hier mit den drei Facultäten der Natur- und Heilkunde, des Staats- und Rechtswesens und der religiösen und kirchlichen Angelegenheiten zugleich in Verbindung, und jedes jener drei Fächer macht einerseits mit seiner besondern Wirklichkeit und andererseits mit dem eigenthümlichen Wirken dieser bekannt. Sie haben sämmtlich sowohl theoretische als praktische Disciplinen unter sich. Doch auch die technische fehlt nicht, oder die Kunst. Denn sie ist das dritte zum Wissen und Leben. In der Theologie hat sie eine Disciplin an der Liturgik, in der Jurisprudenz am Prozess, in der Medicin an der Diätetik. So vermittelt sich der klare und freie Verkehr des Philosophen mit der Natur, Menschenwelt und mit Gott durch sein allseitiges und scharfausgeprägtes Verhältniss zu den die Philosophie umgebenden Fächern und Berufsarten.

Worin aber besteht dieses Verhältniss? Doch wohl darin, dass, was in jenen Facultäten einzeln auseinanderliegt, in der

philosophischen, die ihren realen Gehalt in der Natur-, Rechts- und Religionsphilosophie an den Tag legt, verbunden und vermittelt ist! Sonach wäre das Verhältniss materieller Art. Was sich ausser ihr gesondert vorfindet, träfe sich in ihr beisammen. Allein jene drei Facultäten vermitteln sich schon selber miteinander; so die medicinische und juristische durch die gerichtliche Medicin, die juristische und theologische durch das Kirchenrecht, die theologische und medicinische durch die Pastoralmedicin. Ueberdies aber widerstreitet es dem Wesen der Philosophie, die Summe oder etwa auch das Produkt von etwas Anderem zu seyn. Darum ist das Verhältniss wohl formeller Art und müsste in diesem Falle darin bestehen, dass der Philosophie die Abstraction dessen zufiele, was jene Gebiete miteinander concret enthalten. Nicht allein jedoch der Prozess der Selbstbefreiung des Bewusstseyns, sondern selbst derjenige seiner Zeugung hat sich als einen sehr bestimmten und reichgegliederten Verlauf des menschlichen Geistes von der reellsten Bedeutung erwiesen. Ist aber die Philosophie weder die materielle Zusammenreihung noch die abstracte Form des concreten Inhaltes der Fachgebiete, was bliebe ihr dann noch übrig? Die Verbindung von Beidem zu seyn! Es ist wahr, dass Massenhaftigkeit des Inhalts und Bedeutungslosigkeit oder Leerheit der Form stets Gefährten sind, ob sie nun sich zu gleicher Zeit einstellen oder aufeinanderfolgen. Allein nur so, wie Extreme einander hervorrufen, um vermittelungsunfähig ineinander überzuschlagen. Das ist aber ein blosses Zerrbild von Verbindung, freilich durch die Verbindungsglieder selber bedingt; während Fülle und Reinheit umgekehrt einander ebenso fördern als fordern. Sonach wäre die Philosophie der gleichmässig Fülle und Reinheit als den ächten Inhalt und die wahre Form miteinander wesenhaft verbindende Geist. Fürwahr bringt auch erst er Freiheit und Bewusstseyn überall in die rechte Stellung. Der Dynamism schwelgt in Naturüberfluss, die Natur loslassend; der Mechanism ist naturarm und zwingt die Natur: während vom organischen Gesichtspunkt aus die Natur in ihrer Fülle wie Reinheit auftritt. Im Naturstand hat der Mensch Ueberfluss an Rechten, im Rechtsstaat ist er dürftig daran, im Vernunftstaat ist die Freiheit ebenso geordnet, als die Ordnung eine freie. Im Pantheism ist der Mensch gott-

trunken, im Deism gottarm und erst im Theism freier Verehrer Gottes. Die Speculation ist die Macht, welche zwar nicht selber die Fülle der Reinheit, die Freiheit und Bewusstheit von Allem ist, wohl aber im Menschen auf die freie und selbstbewusste Verbindung von Fülle und Reinheit zunächst des Menschlichen und dann auch alles Andern hält.

Dazu aber gehört Thatkraft, die wieder ihre negative und positive Seite hat und die Bewusstwerdung und Selbstbefreiung ebenso fördert als dadurch bedingt wird. Standhaft zu dulden, wenig zu bedürfen und Tüchtiges zu leisten: das ist der Grundsatz, dessen drei Momente in ihrer wechselseitigen Bestimmung die ächtphilosophische Praxis als ihre unveräusserliche und unverbrüchliche Aufgabe zu vollführen sucht. Wir leiden, wenn wir in einer unserem Zustande unangemessenen Weise afficirt werden. Ist dies ganz oder zum Theil der Fall, weil wir uns in eine unserer Wesenheit nicht entsprechende innere oder äussere oder Gesammtlage versetzt haben: so ist unser Leiden ein verschuldetes, gegentheils ein reines. Erwidern wir es nicht, nirgends abermals Leiden entgegen erregend: so dulden wir. Das reinigt und stärkt uns und ist das Element, worin unsere innerste Freiheit sich aus allem Fremdartigen immer klarer und in sich befestigter herausschält. Es will aber so wenig ein bewusst- und thatloses Gehenlassen seyn, dass wir in unserm Dulden in dem Grade beruhigter werden, als wir durch die Macht des Denkens ein klareres Bewusstseyn über unsere Situation gewinnen, und als wir, unsere Thatkraft nicht in Anstrengungen blos negativen Widerstrebens vergeudend, dieselbe nur desto concentrirter positiven Leistungen widmen. Diese befreien uns dann auch ganz von selbst mehr und mehr von unsern Leiden, auch von denen, die wir, weil sie uns an der Vollbrigung der uns unzweifelhaft obliegenden Lebensaufgaben hindern, freiwillig nicht dulden dürfen. Der Weise sucht die Leiden nicht, fürchtet sich aber auch nicht vor ihnen. Denn in der möglichsten Bedürfnisslosigkeit, in der innern Befriedigung setzt das Bewusstseyn seine Reinheit, Sicherheit und Fruchtbarkeit durch. Je weniger wir bedürfen, desto freier sind wir und desto mehr vermögen wir zu wirken. Diese Bedürfnisslosigkeit ist darum auch gleichweit entfernt von Willen- und Interesselosigkeit, wie von bequemer

Selbstgefälligkeit. Je edler und gediegener die Selbstzufriedenheit ist, desto weniger verschliessen wir uns in uns selbst, desto gefühlvoller werden wir für die Schönheiten der Natur, desto stärker ziehen uns die besten Menschen aller Orte und Zeiten an, und desto ungezwungener und heimischer ist unser Verkehr mit dem Heiligen, dessen Besitz unser Himmel ist.

Doch nicht in der Ruhe des Grabes, sondern in tüchtigem Wirken besteht und baut sich unser Himmel auf. Nicht aber ist die Quantität des Handelns auch schon das Maas für seine Qualität, sondern durch seinen innern Werth bestimmt es auch seine Wirksamkeit. Es ist in dem Grade einflussreicher, in welchem es freier und bewusster ist. Kein wahrer Erfolg ohne die freie Selbstopferung, kein Gelingen auf die Dauer ohne die durchdachteste und bewussteste Ordnung im Vollbringen! Unsere Freiheit ist der unerschöpfliche Born unserer Thaten. Staunenswerther noch als die erstaunlichsten Mechanismen ist sie es erst, welche diese Kinder der Erfindungskraft des menschlichen Bewusstseyns in Bewegung setzt. Die Ideen, welche es nach reiflicher Vorbereitung im Umgange mit der Welt und der schlechthinigen Wirklichkeit nach langen Zwischenräumen und in tiefster Stille zeugt, sind es, die nicht allein durch alle fühlenden Herzen blitzartig über weite Räume und Zeiten durchschlagen, sondern auch die entlegensten Naturgebiete, sie erst dem Blicke erschliessend, zu fügsamstem Dienste hereinziehen. So wenig aber auch die Krone der That ihr materieller Erfolg [illegible], sondern ihre Wirkung auf die weit schwerer als die Natur zu bestimmenden Geister ist: so gleicht doch der Mensch, welcher es nicht mit seiner Freiheit und durch sein Bewusstseyn bis zur vollendeten That bringt, dem Schatzgräber im Mährchen, welcher, misslingt es ihm, die nahezu gehobene Kiste auch wirklich zu heben, sehen muss, wie ihr Inhalt sie nur in noch tiefere Gründe hinabzieht. Wo es an der rechten Thatkraft fehlt, versinken auch die Edelsteine der Freiheit und des Bewusstseyns, und zwar für partielle Kreise mitunter auf immer. Es gilt dies vom kleinen Reiche des Hausvaters wie vom grossen des Weltbeherrschers.

Zweites Hauptstück.

Die Richtung.

§. 26. Der Richtungsgrund.

Wenn die freie und klare Formirung des philosophischen Geistes, damit er sich in concreter Selbstbestimmung durchsetze, standhaftes Dulden und möglichste Bedürfnisslosigkeit fordert: so bestimmt sich im Zusammenhang mit diesen zwei Paaren von Bestimmungen seine Selbsterfüllung zur Anstrengung und Musse, deren gleichmässiges Vorhandenseyn das Grundmerkmal ächtphilosophischer Thätigkeit ist. Die Musse ist so wenig Unthätigkeit, als die Anstrengung Ruhelosigkeit; vielmehr vermitteln sich in ihnen eben Ruhe und Thun miteinander. Ruhe ist nur als Uebergang von einer Thätigkeit zur andern, und jedes Thun bedarf so sehr der Ruhepunkte, dass es sich ohne sie entweder verzehren oder sistiren und so in beiden Fällen vernichten würde. Was Ruhe und Bewegung aber in der Körperwelt, sind Musse und Anstrengung im geistigen Leben. Keine Selbstbestimmung ohne Bestimmtheit und keine Bestimmtheit ohne Selbstbestimmung. In der Bestimmtheit geniesst die Selbstbestimmung den Erfolg ihres Thuns und kräftigt sich dadurch zu erhöhterer und bedeutenderer Thätigkeit.

Ohne diese Vermittelung von Anstrengung und Musse kommen statt tüchtiger Leistungen nur die Zerrbilder jener Verhaltungsweisen zum Vorschein, welche gleich allen Extremen zuletzt ineinander überschlagen und dadurch zur eigentlichsten Fratze werden. Es sind die Vielgeschäftigkeit und die Pfuscherei. Der Pfuscher ist ein Mensch, der es nicht über sich vermocht hat, durch standhaftes Dulden und geregelte Einschränkung von seiner, meist nicht geringen, Begabung den rechten Gebrauch zu machen. Sie ist freilich zum Ueberspringen geneigt. Er wird aber durch die ihn zu seinem Besten umgebenden Schwierigkeiten schon von aussen her vor dem Zufahren und dem Sprungweisen gewarnt, und gemahnt, auf Gediegenheit und Zusammenhang in sich hinzuarbeiten. Allein er verschmäht es. So werden ihm Zeitvergeudung und abwechselnd damit Ueberarbeitung zur andern Natur. Ohne den ächten innern und äussern

ebensgehalt, schlägt sein Thätigkeitstrieb in das Verthun und 'erzehren all dessen um, was er erfassen und woran er rüt- ›ln kann, der Kirche, des Staates, des Familiengutes und zuletzt ›iner selbst. Der Vielgeschäftige ist in der Regel minder, aber och immer, wie zuletzt jedwedes Wesen, für seine Aufgabe erade genug begabt. Er findet es indessen bequemer, statt üchtiges eben Vieles zu thun, statt sich frei zum Besten zu estimmen, eben zuzugreifen, wie es der vermeintliche Zufall ringt, woran es in der Umgebung solcher selbstverständlich ie fehlt. Statt auf Klarheit und Ordnung zu halten, zieht er s vor, nun einmal mit dem selbstgeschaffenen Schwierigen und 'unkeln zu prunken. Beide sind die wahren Vogelscheuchen er Philosophie, der letzte durch seine Antipathie wider sie, er erste durch seine übersprudelnde Begeisterung für sein hantom von ihr. Sie reden gleich viel über sie, seien es nun chuster und Schneider oder Kaiser und Pabst. Dieses viele .eden von Philosophie ist jedoch immer ein schlimmes Zeichen on ihrem eignen Zustande. Denn statt viel zu reden, liebt es ie gesunde Philosophie, vielmehr zu denken und zu handeln, eides für sich selber sprechen und Andere für sich reden zu ıssen. Denn wohl ist es am Orte, für das Tüchtige an Andere u reden, während es nie angeht, Andere für sich denken und ewissen haben zu lassen. Zu denken und Gewissen zu haben, hne selber dabei zu seyn, geht nun einmal nicht an (vgl. die inschlägigen Parthien Rothe's).

Ihre Zerrbilder zu überwinden ist aber die philosophische 'hätigkeit dadurch sicher, dass in ihr von Haus aus die Selbst- ermittelung wurzelt, wesshalb ihr jene und alle sonstigen Miss- eschicke nur dazu dienen, ihr Wesen in aller Schärfe zum ıeoretischen und praktischen Ausdruck zu bringen. Da näm- ch die Selbstbestimmung sich durch die Freiheit und Klarheit əalisirt, so haben Anstrengung und Musse wieder zwei Seiten. 'urch die Freiheit gestaltet sich diese zum Spiel, durch die larheit zur Unterhaltung, während jene zu ihren entsprechenden estalten das Handeln und Schaffen hat, wovon im ersten die reiheit, im zweiten die Klarheit ihre Schwestereigenschaft be- errscht. Wie aber der Selbstbestimmung die Urkräftigkeit, egt den beiden Formen der Anstrengung die Arbeit und denen

der Musse die Zeugung der Gemüthlichkeit zu Grunde. Die Musse ist so nichts Anderes als die Abwechselung und Wohlgeordnetheit der Thätigkeit selber. Einerseits wollen das unmittelbar der Sache gewidmete realistische, das auf ihr Werden und Geschehen blickende historische, das den Geist von beidem handhabende praktische und das im reinen und vollen Gehalte von all dem lebende speculative Verhalten miteinander abwechseln und andererseits der Tiefsinn der Frömmigkeit, die empirische Nüchternheit, die rationelle Klarheit und die philosophische Concentration einander gegenseitig beistehen. Dies gilt auch nicht allein gleichmässig von der Beschäftigung mit der Natur, dem Rechte, der Religion und dem sittlichintellectuellen Leben, sondern auch von den verschiedensten Standesstufen dieser Lebenszweige. Die durchdringendste Vermittelung von Musse und Anstrengung fordert allerdings die Speculation, die in ihrem stillsten Sinnen ihre energischste Thätigkeit ausübt und ihre mächtigsten Wirkungen durch Jahrhunderte hindurch in den geräuschlosesten Thaten hervorbringt.

Jenachdem nun in der Selbstverwirklichung und dem Wirken einer Menschheitsperiode, eines Volkes oder Einzelnen die unmittelbare Verbindung von Anstrengung und Musse, in der mittelbaren diese oder jene, oder die vermittelte Verknüpfung beider herrscht, ist die philosophische Bedeutung des Lebens überhaupt und die Richtung des philosophischen Verhaltens insbesondere eine andere.

§. 27. Die Hauptrichtungen.

Jenachdem nun die ruhige Bestimmtheit und die angestrengte Thätigkeit in unmittelbarer Tiefe beisammen sind, oder die eine Seite davon in den Vordergrund tritt, ohne dass im ersten Falle diese Entwicklung verhindert und im zweiten die eine der beiden mittelbaren Arten ihre Begründung durch die unmittelbare ignoriren oder die gegnüberliegende mittelbare stören würde, oder jenachdem dieser Gegensatz und jene Einheit einander in einer höhern Einheit fordern und fördern: producirt sich der philosophische Geist in der Theosophie, dem Realism und Idealism, und im Energism. Während in der ersteren die Thätigkeit eine ruhige und die Ruhe eine thätige ist, ohne dass die eine der

ıdern gegenüber aus ihrem Gleichgewicht mit ihr wiche: chaıkterisirt sich der Realism dadurch, dass der philosophische eist seine Thätigkeit auf seine Bestimmtheit wendet. Hieraus ıtsteht nun zur Erhaltung der Gleichmässigkeit die Anregung, ıss ebenso entschieden die Thätigkeit in den Vordergrund trete, omit der Idealism zum Vorschein kömmt. Thätigkeit oder əstimmendes Thun und Bestimmtheit oder Wirklichkeit haben ch hiermit aber dermassen entfaltet, dass sie nun in eine höhere ermittelung eintreten können und wollen. Das Prinzip davon t das Sichbestimmen, worin Bestimmtheit und bestimmende hätigkeit, von Vermengung wie Trennung gleich weit entfernt, nander durchdringen. Die Ausführung solcher Durchdringung t der Energism.

Diese Richtungen können sich aber auch sowohl über- als bspannen, in acute oder chronische Krankheiten gerathen. In er nämlichen Reihenfolge kommen dann in der erstern Krankeitsform der Mysticism, Dogmatism, Skepticism und Synkretism, ı der zweiten die Gefühls-, Populär-, Aufklärungsphilosophie ınd der Ekklekticism zum Vorschein. Der Mysticism lässt es ;ewaltsamer Weise, die Gefühlsphilosophie aus Ruheseligkeit zu ɩeiner Entwicklung kommen. Der Dogmatism will statt der bestimmten lebendigen Wahrheit nur das Fertige, worin der Geist erloschen ist, gelten lassen. Dem Skepticism verkehrt sich die ihres Erfolges sichere Thätigkeit in die auf Erfolg verzichtende, womit sie zu endloser Selbstverzehrung wird. Der Synkretism beschneidet die Vermittelungsmomente so lange, bis sich dieselben in seiner beschränkten Einheit unterbringen lassen; während sie umgekehrt im Ekklekticism blos in eine lose Verbindung treten. Worauf der Dogmatism und Skepticism mit Anstrengung halten, dazu lassen sich die Populär- und Aufdärungsphilosophie aus Bequemlichkeit herbei. Der Grundchaakter der Theosophie ist Tiefe und Originalität, der des Realism Fülle und Bestimmtheit, jener des Idealism Innerlichkeit und freie Beweglichkeit, derjenige des Energism urkräftige Selbstvermitelung. Keine dieser Richtungen schliesst die Grundeigenschaften ler übrigen aus. Jede höhere Richtung sucht ihre eigenthümichen Charakterzüge durch die sämmtlichen untergeordneten zu ɾrfrischen und zu befestigen und jede niedere die ihrigen mittelst

der Vorbereitung der höherstehenden zu veredeln und zu verstärken. Bei den krankhaften Richtungen dagegen verzerren sich diese Charakterzüge, weil sie sich zu denen der übrigen theils exclusiv, theils indifferent verhalten. Weil der Mysticism den Dogmatism ausschliesst, verkehren sich ihm Tiefe und Originalität in Dunkelheit und Verworrenheit; weil er den Skepticism ausschliesst, charakterisirt er sich durch Steifheit und Schwerfälligkeit. Denn er schliesst mit dem Dogmatism den Realism und mit dem Skepticism zugleich den Idealism aus. Er ist überschwenglich, nicht trotzdem, sondern ebendarum. Der Dogmatism dagegen ist gezwungen. Die Bestimmtheit und Fülle des Realism verkehren sich ihm in Sprödigkeit und Breite wegen seines ausschliessenden Verhaltens nach rückwärts, wegen derselben Stellung nach vorwärts aber in Starrheit und Aeusserlichkeit. Die Grundzüge des Idealism verwandeln sich dem Skepticism bei seiner Zähigkeit aus denselben Gründen in Seichtigkeit und Fadheit und in Willkührlichkeit und Zerrissenheit.

Sowohl die exklusiven als die indifferenten Richtungen überwindet der Geist der Philosophie durch die ächte Speculation. Es ist für jene beiden abnormen Gebiete bezeichnend, dass ihnen die Vermittelung gänzlich fehlt, die Glieder der Selbstunterscheidung einmal in Trennungen und dann wieder in blosse Verschiedenheiten ausarten, und die Selbstbeziehung theils bedürfnisslos, theils haltlos ist. Immerhin aber ist auch an den relativ gesunden Lebensgestalten der Philosophie, ebenweil sie stufenartig sind, noch Spannung wie Zurückgebliebenheit zu beseitigen. Allein sie entgehen förmlicher Erkrankung durch die Ausbildung aller möglichen Verhältnisse auf ihrem eignen Boden. So ist die Theosophie religiös in Dionys dem Areopagiten, ethisch in der mittelalterlichen Mystik, juridisch in Campanella, physikalisch in Theophrast. In der antiken Philosophie bereits im Pythagoräism wirksam, begleitet sie die neuere Philosophie in Jacob Böhme, Pordage, St. Martin, Baader. Der Realism und Idealism drücken nicht allein den Gegensatz der alten und neuen Philosophie, sondern auf der letzten Stufe dieser wieder den zwischen der Jacobi-, Fries-, Herbart'schen und der Fichte-, Schelling-, Hegel'schen Durchbildung der Kant'schen Philosophie aus. Die erstere Durchbildung ist realistisch,

indem sie aller Selbstbestimmung, auch derjenigen des Bewusstseyns, ein Reales voraussetzt, während der idealistischen alle Realität erst durch die Selbstbestimmung ist. Innerhalb dieser Richtung des Kantianism verhalten sich wieder Fichte und Schelling als Idealist und Realist insofern, als jenem die Selbstbestimmung blos Ich und die Natur blos Schein ist, diesem sich aber die Selbstbestimmung zunächst als Natur und dann auch als Geist producirt. Umgekehrt war dem Idealisten Leibnitz der Realist Spinoza vorangegangen. Dass aber, gegenüber dieser Reproduction der Standpunkte der ganzen antiken und modernen Philosophie, auf der Höhe der letzterem im Grossen und Einzelnen der Idealism den Vorsprung hat, liegt eben in der innersten Natur der Periode selber.

Seit Aristoteles steht es für das Gebiet des Gedankens unangreifbar fest, dass Umfang und Inhalt in der Philosophie nicht blos Bilder und Zeichen, sondern von der eigentlichsten und wesentlichsten Bedeutung sind. Dass ausser Inhalt und Umfang auch Tiefe, Mitte und Höhe in gleich strengem Sinne in Betracht kommen, kann die Erkenntnisslehre, wenn sie der Aristotelischen Fussstapfen eingedenk bleibt, nicht übersehen. Um so näher liegt es der Philosophie überhaupt, fernerhin Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung, Selbstvermittelung u. dgl. in ihrer ganzen bildlichkeitsfreien Präzision zu nehmen.

§. 28. Die Grundrichtung.

Die Alles entscheidende Grundrichtung des philosophischen Geistes besteht in der Besonnenheit oder im Beisichseyn des menschlichen Lebens, und ist bedingt durch eine theoretische und praktische Haltung, welche im Verhältniss zur Natur in der Ueberordnung, zu den übrigen Menschen in der Beiordnung und zum schlechthinigen Wesen in der unbedingten Unterordnung besteht.

Vermag der Mensch auch nur in dem Grade der Natur habhaft, kundig und Herr zu werden, als er von sich selber frei und seiner gewiss und mächtig ist: so ist doch wieder jeder seiner Schritte hierin in seinem reellen Erfolge davon, obwohl nicht verursacht, doch bedingt, wie er sich zur Natur verhält.

In einem wesentlichen Verkehre steht er mit ihr unmittelbar durch seinen Leib, an welchem jene ihre Spitze, ihre reifste Frucht und ihren deutlichsten Begriff, und er sein Organ hat, das bestimmt ist, den Zug der anorganischen Natur in die Tiefe, den der vegetativen in die Weite nach aussen und den der animalischen nach innen zu ihr selbst miteinander zu vermitteln. Zugleich vermag er sie mittelbar zu beherrschen, soweit er ihrer Elemente, Kräfte, Wesenheiten und Gesetze, ihnen gehorsam, sich zu bedienen versteht. Ihres tiefsten Thuns versichert er sich in der Physik, ihres äusserlichsten in der Mechanik, ihres innerlichsten in der Chemie und ihres höchsten in der Physiologie. Ihrem Seyn geht er in der Tiefe nach durch die Mineralogie, in die Triebe nach aussen durch die Botanik, in die Züge nach innen durch die Zoologie, in die aufrechte Erhebung über sich in der somatischen Anthropologie. Der Verbindung von Seyn und Thun der Natur spürt nach in die abstrakteste Tiefe die Mathematik, und folgt in die weiteste Ferne die Astronomie, während die Geologie sie im Innersten unseres Erdbodens und die Biologie auf der Höhe des Lebens aufsucht. Diesen zweifachen Umgang mit der Natur, den unbewussten und bewussten, den reellen und ideellen begründet der durch jenen und diesen sich vermittelnde persönliche mit dem Unpersönlichen. Er muss gleich weit entfernt seyn von Vernachlässigung wie von Entweihung der Natur. Die Philosophie kann keinen davon ersetzen, wohl aber muss sie immer bessere Ordnung und genauere Vollständigkeit darin fordern und die eine wie die andere fortlaufend andeuten.

Ist aber die Natur nur Organ oder Durchgangspunkt des menschlichen Wesens, so ist es dagegen relativer Bestimmungspunkt des Universums, als welchen es sich in der Philosophie erkennt und durchsetzt. Erst im menschlichen Wesen vermögen die Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit ebenso eigenthümlich als vollständig und darum selbstständig sich selber zu verwirklichen und einander dazu zu verhelfen. Erst in der Menschheit ist daher die erste auch Persönlichkeit, die zweite Nationalität und die dritte Humanität vom wesenhaftesten wie persönlichsten Gepräge. Der Philosoph wird daher auf seine Persönlichkeit, Nationalität und Humanität in einem Sinne halten,

dass er keine dieser Seiten gegen die andere wegwirft, aber auch keine davon auf Kosten der übrigen pflegt oder gar verabsolutirt. Ohne persönliche Unabhängigkeit, Patriotism und Menschlichkeit wäre ihm das Leben nicht lebenswerth. Dabei weiss er, dass es keine Macht auf, unter oder über der Erde giebt, welche ihm diese Güter wider seinen Willen vorzuenthalten oder gar zu rauben vermöchte. Nur aber in dem Maasse wird er in persönlicher Selbstachtung, in ächter Liebe zu seinem Volke und in wahrhafter Humanität wachsen, als er auch jede andere Person nach Gebühr achtet, jeder fremden Nationalität mit Freuden ihren besondern Werth zugesteht und die Menschlichkeit weder zur blossen Natürlichkeit herabsetzt, noch zur Göttlichkeit erhebt. So ist er in letzterer Hinsicht gleichweit entfernt vom antiken wie modernen Humanism, aber auch von seiner Identificirung mit der Christlichkeit, so verwandt immerhin diese und er in ihrer Vollendung sich erweisen. Weder wirft er die Volksthümlichkeit mit dem Kosmopoliten weg, noch überschätzt er sie lobhudelnd, wie der Popularitätssüchtige. In seinem persönlichen Selbstgefühl sind Bescheidenheit und Festigkeit, Demuth und Würde gepaart.

Beweist aber schon jene Unentbehrlichkeit des Umgangs mit der Natur für den Menschen, dass seine Geistigkeit eine relative ist, so neben diesem Umstande und noch näher die Gleichberechtigung wie gegenseitige Bedürftigkeit des allgemeinen, besondern und Einzel-Lebens des Menschengeistes, dass er, als in welchem sich die Beziehung des Universums oder der Relativität auf das Andere oder auf das Schlechthinige allseitig concentrirt, nur im angemessenen Verkehre mit dem göttlichen Wesen seine Aufgabe zu vollbringen vermag. Je mehr er vom absolut Wahren, Schönen, Guten und Heiligen erhellt, erwärmt, ergriffen und angezogen wird, desto mehr entspricht er sich selbst; und je entschiedener und umfassender er sich seiner Idee gemäss verwirklicht, desto heimischer, lebensvoller, freier und seliger fühlt er sich in jenen Regionen.

Drittes Hauptstück.
Die Leistung.

§. 29. Die Productivität.

Die Philosophie besteht in der urkräftigen, freien, selbstbewussten und allseitigen Geltenmachung des menschlichen Wesens in seiner Reinheit und Fülle. Was heisst aber hier Geltenmachung? Da in der Philosophie das Setzende und Gesetzte, der Ausgangs- und Richtungspunkt das Nämliche ist: so kann dieselbe nur Selbstsetzung seyn, welche aber durch jene vier Merkmale direkt als Selbsthervorbringung bestimmt wird. Allein auch indirekt bestimmt sie sich nach Andeutung jener Merkmale noch näher.

Es ist keine Selbsthervorbringung, wie Gott sich schlechthin aus innerer Nothwendigkeit setzt. Es giebt aber auch ein schlechthiniges Hervorbringen aus absoluter Freiheit. Dies ist unmittelbar jene Thätigkeit, worin Gott alles Andere schafft. Solcher Art ist das Thun der Philosophie abermals nicht. Vielleicht aber ein Zeugen? Es ist eine Hervorbringung eines zwar ähnlichen, allein selbstständigen Andern aus der eignen Natur, Dieser Vorgang ist wieder ein schlechthiniger, in dem Sinne, wie Gott seinen Logos als sein Gleichbild zeugt, und ein relativer, wie jeder natürliche Nachkomme des menschlichen Urelternpaares, obwohl er das göttliche Schaffen zur absoluten Ursache auch seiner besondern Existenz hat, in diese doch nur durch Vermittelung der Eltern vermöge der wesentlichen Verbindung der männlichen Activität mit der weiblichen Receptivität tritt. Indessen ist das philosophische Thun weder von der einen noch von der andern Art des Zeugens. Ist es all dies nicht, so fällt es eben mit der Wiedergeburt des Menschen zusammen. Allein einerseits wird die Wiedergeburt nicht erst durch das freie Bewusstseyn und die klare Freiheit des Menschen hervorgerufen, sondern es werden diese beiden vielmehr durch sie möglich, und andererseits setzt das philosophische Thun nicht nothwendig eine wirkliche Selbstverkehrung voraus, ohne die von einer Wiedergeburt im üblichen Sinne nicht die Rede wäre. Sonach scheint nur noch übrig zu bleiben, dass die Philosophie

die Vollendung des Menschen sey. In ihr thut Gott zu seiner schaffenden und erlösenden absoluten Thätigkeit noch die vollendende und zwar auch mittelst des Menschen und des Universums hinzu. Doch ist der Philosoph so wenig im Verhältniss zu den übrigen Menschen der vollendete Mensch, dass, so gewiss er ist, nicht ohne die Philosophie in die Vollendung eingehen zu können, und so sehr er sich durch sie den Eintritt in sie zu sichern sucht, doch Niemand seine Unvollendetheit schärfer und schmerzlicher, freilich auch Niemand vertrauensvoller und thatkräftiger wahrnimmt als er.

Ist nun aber die Selbsthervorbringung, worin die Philosophie besteht, von all dem nichts und damit wohl überhaupt kein eigentliches Wirken: so fällt ihr eben das Nach- und Abbilden all jener Thätigkeiten oder wenigstens die Reproduction des Menschlichen zu, wohin sich als das einzig Reelle etwa noch einrechnen liesse die gebildete Wiederholung der Naturprozesse oder die wohlbedachte Assimilation des Naturgehaltes, wodurch die natürliche Selbsterhaltung des menschlichen Lebens bedingt ist. Allein damit würde die Philosophie ebensoweit unter ihre wahre Bedeutung herabgesetzt, als sie bisher meist weit darüber hinaufgethan ward. Ihr Prozess ist so wenig ein blos abbildliches Verhalten, dass er vielmehr das eigentlichste, decidirteste und intensivste menschliche Thun ist. Es ist mit einem Wort Ueberzeugung, Ueberzeugung seiner selbst und aller Ueberzeugungsfähigen. Eine andere Macht als diese kennt die Philosophie auf ihrem Gebiete nicht an, bringt aber auch nirgends eine andere in Anwendung. Freiheit, Klarheit, Allseitigkeit, Entschiedenheit sind wesentliche Erfordernisse ihres Bewusstseyns, Wortes und ihrer That. Daher zugleich ihre Furchtlosigkeit, aber auch ihre lauterste Ergebung. Und wie ihr Weg, so auch ihr Ziel. Sie will Alles ganz und rein, und zwar für einen Jeden. Dies hindert keineswegs, dass sie ihren Hauptsitz beim Einen im Gemüth, beim Andern im Willen, und ebensowohl in der Intelligenz als im praktischen Blick und Takt habe.

Es lässt sich sonach weder die Philosophie erlernen, noch kann man einen zum Philosophen machen. Wohl aber kann man einen zum Philosophiren anregen und darin leiten, und kann einer sich durch das Bewusstseyn, Wort und Leben eines

Philosophen oder der Philosophen zur philosophischen Selbstthätigkeit erwecken und darin erleuchten und bestärken lassen. Die erste Befestigung darin ist, dass die Selbsthervorbringung mit dem Selbstbesitz gekrönt wird, welche zu jener neuerdings ermuthigt. Das Licht aber, worin sich der Philosophirende dadurch erblickt, ist die Besonnenheit.

§. 30. Die Classicität.

Wenn nun irgend etwas den Beruf der Classicität oder der lebendigen schönen Vermittelung von Inhalt und Form in sich trägt: so gewiss die Philosophie, deren Wesenheit ja gerade in der Urverbindung der Fülle und Reinheit des Menschlichen besteht, woran sie eben das Pfand ihrer fortschreitenden Vervollkommnung hat. Ist Feinheit und Gewandtheit übrigens bei Leerheit und Unzuverlässigkeit etwas Leichtes, und beurkundet das Abgebrochene, Tastende und Ungefügige im Wort, in der That und im Leben nicht selten auch das Kernhafte, Bedeutende und Zukunftreiche des speculirenden Geistes: so ist doch jenes Unschöne für Niemanden peinlicher und störender als für ihn, welcher sich dadurch in der Ueberzeugung und Befriedigung seiner selbst und Anderer aufgehalten sieht, diesen Aufenthalt jedoch wieder im Interesse der Philosophie zu verwenden weiss. Dem steht nicht im Wege, dass, während der Kampf des philosophischen Geistes in sich während des Alterthums nur untergeordnetes Moment blieb, er sich in der neuern Zeit geradezu verabsolutirte und im Kriticism Kant's zum erkenntnisstheoretischen, in der Negativität Hegel's zum metaphysischen und bei Herbart zum praktischen Prinzip erhob.

Es hat sogar der philosophischen Sprache, und doch stellt der Geist der Philosophie die That über das Wort, noch nie an Meistern in der Darstellung und Entwicklung gefehlt; und zwar gehört hieher nicht blos Plato und der oft mit ihm verglichene Schelling. Auch in der Sprache ringt der philosophische Geist nach grösstmöglicher Reinheit und Fülle zugleich. In jener Hinsicht strebt sie, sich alles Aeusserlichen, Zufälligen und Ungeistigen zu entledigen, in dieser, sich mit dem Schlagendsten, Concentrirtesten, Nachhaltigsten, was in irgend einer Sprache sich findet, auszurüsten. Allerdings liegt in ersterem Streben

die Gefahr der Abstraktheit und in letzterem die der Fremdartigkeit nahe, und der Aufgabe sind verhältnissmässig nur solche Sprachen gewachsen, in denen es von vornherein so allgemein auf Bildsamkeit wie Productivität angelegt ist, als in der griechischen und deutschen. Es wird gewissermassen eine die Ursprache und die weltgeschichtlichen Sprachen verbindende Sprache angestrebt. Daher die wiederkehrende Erscheinung, dass eine philosophische Sprache, die man nicht blos bei ihrem Auftritte, sondern auch lange darnach fast allgemein als schwerverständlich, weil in jenen beiden Fehlern befangen, beklagte, wie etwa die Kant'sche, nach besserem Eindringen in sie als Muster der Klarheit und Bestimmtheit gepriesen wird und sich einem grossen Theile nach in's gewöhnliche Leben einbürgert.

Allein Geister, welche gleich Kant in der Behandlung auch der schwierigsten philosophischen Probleme mit Tiefe und Gründlichkeit noch Verständlichkeit zu verbinden vermögen, sind ganz vereinzelte Erscheinungen. Mag es mit der absoluten Begründung und selbsteigenen Organisation der Philosophie erträglich stehen, in objectiver Hinsicht wird es ihr doch fast stets an Einfluss auf den gesunden Menschenverstand und überhaupt auf das Publikum fehlen. Kann doch die Philosophie schon ihrem Wesen nach es nie zu derjenigen Fasslichkeit bringen, durch welche sich, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Bedürfnisse nach Naturkenntnissen und nach Fertigkeiten in ihrer Verwendung und Cultivirung, die Naturwissenschaften auszeichnen! Vernehmen wir nun aber aus dem Munde eines ebenso mathematisch als philosophisch gebildeten Mitlebenden und Verehrers Kant's das Urtheil seiner Zeitgenossen über die Verständlichkeit der Kant'schen Philosophie. „Die allgemeinste unter den vielen Klagen“, sagt Reinhold (Theorie des Vorstellungsvermögens 1789, S. 15, 6), „legt ihr Unverständlichkeit zur Last. Aus den eigentlichen Gründen dieser Hauptanklage lassen sich auch alle übrigen gegen Kant lautgewordenen Klagen über Wiederherstellung scholastischer Spitzfindigkeit, unnütze Sprachneuerungen u. dgl. erklären.“ Auch auf den angeblichen Vorzug der Naturwissenschaften vor der Philosophie in Hinsicht der Verständlichkeit kömmt der nämliche Freund Kant's zu sprechen (S. 18, 20). „Es war“, wie er sagt, „nicht nur der grössere, sondern auch sogar der

bessere Theil von Neuton's gelehrten Zeitgenossen, der, zumal in den ersten Jahrzehenden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben, in der nunmehr allgemeingeltenden Attractionstheorie dieses grossen Mannes Entfernung von allen bis dahin bekannten Prinzipien der Physik sowohl als der simpeln Lehren des schlichten Menschenverstandes, Widersprüche, Unbegreiflichkeiten und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweisen gefunden hat. Allein, erwiedert man, das Neuton'sche System hat seinen Triumpf seiner mathematischen Evidenz zu verdanken. Diese Evidenz hing jedoch von Beweisen ab, die selbst für den grössten Theil der damaligen Mathematiker unverständlich waren oder wenigstens von ihnen dafür erklärt wurden."

Was uns aber dieser mathematisch gebildete Philosoph noch im vorigen Jahrhundert sagte, wird gegenwärtig von dem philosophisch gebildeten Mathematiker und Physiker Karl Snell bestätigt. „In Frankreich", heisst es S. 66 seiner Broschüre über Neuton, „drang Neuton's Lehre erst vierzig oder fünfzig Jahre nach ihrem Bekanntwerden durch. Ein Jahr nach Neuton's Tode schreibt Voltaire (1728) aus London nach Paris, wo man damals noch fast allgemein den Ansichten des Cartesius über mechanische Physik zugethan war: wenn ein Franzose in London ankömmt, so findet er einen sehr grossen Unterschied, in der Philosophie sowohl als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie, hier findet er sie völlig leer davon. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raume die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich, wie ein Ei, in London ist sie abgeplattet, wie eine Melone. In Paris ist es der Druck des Mondes, der die Ebbe und Fluth macht, in England ist es umgekehrt das Meer, das gegen den Mond gravitirt, so dass, wenn die Pariser vom Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen." Dazu kömmt, dass gegenwärtig in Deutschland ein dritter Standpunkt im Durchbruch begriffen ist und sich jetzt schon zu jenen beiden als vermittelnd zu erkennen giebt.

§. 31. Die Lebenstüchtigkeit.

Die specifische Productivität des philosophischen Geistes beruht darauf, dass in der menschlichen Persönlichkeit, deren Selbstverwirklichung die Philosophie ist, Reinheit und Fülle als ursprüngliche wesentliche Einheit angelegt sind: während der Religion, als dem Verhältniss des relativen Geistes zum absoluten, und dem Staate, als dem Verhältnisse der Menschen untereinander, nicht ebensolche Wesenseinheit zu Grunde liegt, und innerhalb der Naturwelt es gar kein Wesen giebt, in welchem sich ihre Wesenheit ganz verwirklichen könnte; daher hier die Productivität stets nur eine partielle ist und die Dinglichkeit nirgends vollständig zurückgelegt wird. Ihr allgemeines Merkmal ist, dass sie reell ist, ob auch in noch so verschiedenen Graden. Nur dadurch, dass die Philosophie wesentlich und von Grund aus productiv oder das, was sie ist, durch ihr eignes Thun ist, vermag sie aller extremen Richtungen Meister zu werden, ohne Anspruch darauf zu machen, im Sinne der Natur reell, in dem des Staates positiv und in dem der Kirche christlich oder gar confessionell zu seyn. Ist es doch eben die Menschlichkeit, welche sich in ihr rein und voll selbst setzt, während die Naturforschung, Jurisprudenz und Theologie ihre Gegenstände als von Gott gesetzt behaupten, nur dass die Setzung im Gebiet der ersten Disciplin eine unmittelbare, in dem der zweiten eine mittelbare und in demjenigen der dritten eine vermittelte ist. Da jedoch Naturforschung, Staat und Kirche miteinander und auf jeder Seite wieder deren Vertreter unter sich stets mehr oder weniger im Kampfe liegen, so besonders darüber, was daran göttlich, menschlich und natürlich sei: so bildet die Philosophie fortwährend durch ihre frei überzeugende und versöhnende Wahrheit auf den Wunsch der Streitenden oder auch wider ihren Willen die dritte oder auch vierte Macht dazu.

So wenig jedoch zur Philosophie die Merkmale: reell, positiv, christlich, katholisch, evangelisch u. dgl., aber auch ebensowenig die der Unreellität, Unpositivität, Unchristlichkeit u. a. m. passen, da sie sämmtlich auf ein ganz anderes Gebiet gehen: so sehr muss die Philosophie ablehnen, eine negative zu seyn. Jenes zweifache gilt aber von ihr nur, weil das, worin ander-

wärts die Reellität und Positivität besteht, bei ihr in der Kernhaftigkeit und Wohlgeordnetheit ihrer Productivität zum voraus schon liegt. Aehnlich verhält es sich mit der Negativität. Sie findet sich bei ihr bereits in ihrer Classicität als deren präcise Schärfe. Gerade weil die Philosophie des Reellen und Positiven nach allen Seiten hin bedarf, muss sie, so oft und soweit es seiner Aufgabe untreu wird, ihm, als seine wahre Idee vorhaltend, negativ erscheinen. Diese seine Negativität gegen alles Unreine, Fremdartige und Störende, was das Positive und Reelle an sich ansetzt oder ansetzen lässt, besitzt der philosophische Geist aber nur mittelst der negativen Schärfe gegen sich selbst, vermöge welcher die Philosophie wie mit einem heiligen Feuer fortwährend all das verzehrt, was sich Krankhaftes, Unlauteres und Gottloses in ihr aufthut. Wie es die Kraft der nämlichen Sonne ist, was das Lebensfähige belebt und das Verkommene verdorren macht: erscheint auch der Geist der Philosophie nur dem, was schlecht ist, als verzehrendes, allerdings auch durch keine Gewalt und List auszulöschendes Feuer. Daraus erklärt und rechtfertigt sich der Kampf innerhalb der Philosophie selbst, ja innerhalb einer und derselben philosophischen Leistung. Uebrigens bemerkt schon Posidonius, dass, wer von der Philosophie ablassen wollte wegen der Widersprüche der Philosophen, vom Leben ablassen müsste, worin des Streitens noch weit mehr sei (Diog. Laert. VII, 129).

Die Wechselseitigkeit der Productivität und Classicität, Inhaltszeugung und Formbildung des philosophischen Geistes beruht aber auf seiner Zwecksetzung, welche nichts Anderes als die Selbstverwirklichung der menschlichen Weisheit ist. Sofern nun in den Händen des Menschen Alles nur insofern wahren Werth hat und des Erfolges sicher ist, als es durch die von der göttlichen Weisheit unzerrtrennliche, zwar nicht mit ihr zu identificirende, wohl aber in ihr lebende menschliche Weisheit bestimmt wird: ist der Geist der Philosophie entschieden lebenstüchtig. Ebendarum aber ist er auch über die Möglichkeit erhaben, zu fremdartigen Zwecken beliebig und willkührlich gebraucht und selbst zu sonst guten Zwecken anders als durch liebenden, ihn anerkennenden und ihn vollständig frei lassenden Verkehr mit ihm verwendet zu werden. Freilich wird er dafür

von denen, welchen er seinen Dienst versagt, mit dem Vorwurf der Unbrauchbarkeit überschüttet.

So ist sich die Philosophie nicht allein Selbstzweck, sondern der Philosophirende ist auch mit unerschütterlicher Gewissheit der Erreichung seines Zieles gewiss. Seine unverlierbare Sache ist es, liebend, wissend, lebend Alles in sich und sich in Allem, in jedem nach dessen Weise, abzuspiegeln. Es ist die Speculation, welche gleich sehr praktisch wie theoretisch ist. Darin sind die tiefsten Geister aller Perioden der Geschichte, der christlichen wie vorchristlichen einig, dass die Speculation es sei, worin der Mensch in Zeit wie Ewigkeit sein innerstes und bleibendes Heiligthum nicht minder realisire, als er an ihrer Verzerrung seine Hölle habe. Daher gilt auch das antike: ars non habet osorem nisi ignorantem von nichts in höherem Grade als von ihr. Sagte doch in gleichem Sinne selbst das Mittelalter, dass die, welche die Philosophie nicht liebten oder gar hinderten, denen im Buche der Könige glichen, welche keinen Eisenarbeiter in Israel wollten und doch der Eisenwaffe gar sehr bedurften (Humbert von Romon † 1277. de erud. praed. 2, l. c. 55). Und die neuere Zeit verkündet es, dass ihre Verächter unglückliche Wasserscheue seyen, welche das, wornach ihre Natur vor Allem lechze, am meisten flöhen. Es ist eine und dieselbe Speculation, in welcher der Geist erst sich reinigend und erfüllend ringt und hierauf, nachdem er sich in ihr rein und voll erfasst, in reiner und voller, durch nichts mehr zu hemmender und trübender Selbstthätigkeit im hingebenden Verkehre mit allem Reinen und Vollendeten es und sich selbst auf immer besitzt. Des Geistes wesentlichste und anhaltendste Arbeit, ist sie auch seine eigenste bleibende Seligkeit, Daraus erklärt sich zugleich die Macht, welche die Philosophie über das Volk und den Menschen hat, von welchem sie einmal in ihrer Aechtheit ist gekostet worden. Keine Verirrung und keine Beschwerde vermag mehr ihr Auge von dieser so menschlichen Sonne des menschlichen Lebens abzulenken.

Zweites Buch.

Historischkritische Begründung und Erläuterung des Grundrisses der Einleitung in die Philosophie.

Die gegenwärtige Philosophie.

Nicht blos die antike Philosophie, auch die moderne ist abgeschlossen. Als jene sich zu Tage gezeugt hatte, verwehten die Stürme der Völkerwanderung ihre herbstlichen Blätter in alle Welt. Doch auch das Unverwesliche an ihr trugen sie fort in sichere Ruheorte. Wohlverschlossen ward es aufbewahrt als Saamenkorn für die kommenden Frühlinge. Was der Menschheit aus der lautern und vollen Quelle ihres Wesens einmal zu klarem und freiem Besitze geworden ist, kann nie sterben. Ob vielleicht auch auf Jahrhunderte, Jahrtausende in Mumien vergraben, wartet es für sein Wirken nur den Zeitpunkt ab, bis unser Geschlecht sich genugsam wieder gekräftigt und vorbereitet hat, um die zu solch reiner Lebensluft führenden Berge nicht allein abermals besteigen, sondern von nun auch nach allen Richtungen übersteigen zu können. Hat doch nicht blos der männlichfeste Socrates durch Plato dem zwölften und durch Aristoteles dem dreizehnten Jahrhundert vorgeleuchtet, sondern selbst die alternde Stoa im vierzehnten Jahrhundert einen Nachsommer erlebt, und im fünfzehnten der wanderlustige, überschwengliche, individualisirende Jünglingssinn eines Pythagoras dem philosophischen Winterfroste des Mittelalters, nachdem sich darin die strenge Speculation sattsam ausgeruht, im Stillen erquickt und die edelsten Kräfte aus dem tiefen und reichen Leben dieser ganzen grossartigen Zeit eingesogen hatte, mit seinen Lenzglöckchen zu Grabe geläutet. Aber auch die moderne Philosophie besitzt ihren Pythagoras an Leibnitz, ihren Socrates

an Kant, und auch dieser hat an Schelling und Fries seinen Plato und an Hegel und Herbart seinen Aristoteles gefunden.

Gegenwärtig zwar ist es gar stille um die Philosophie geworden. Ist sie verstummt oder ist blos ihre Umgebung taub? Keines von Beidem. Sie wirkt und findet Anklang, aber freilich geräuschlos und nur in kleinen Kreisen. Vornehmlich dreierlei positive Thätigkeit übt sie. Jede davon hat ihren besondern bleibenden Werth, so sehr sie auch gegeneinander abstechen. Der eine verarbeitet, was ein berühmter Meister noch jüngst unter grossen Anstrengungen aus den verborgenen Kammern des menschlichen Bewusstseyns hervorgehoben. Zugleich berichtigt er daran und ergänzt. Selbst das Prinzip gewinnt dadurch neuerdings; und zwar nicht blos an Licht, sondern auch an Fruchtbarkeit. Dies hat zur Folge schon den grossen Vortheil, dass die entgegengesetztesten Prinzipien, deren lebhafter Streit miteinander eben der Reiz zur schärfsten Hervorkehrung ihres Innersten war, nun bei grösserer Ruhe sich in der Tiefe ihres Wesens als Geschwister erkennen. Jedem davon ist jedoch in der Familie sein eigenthümlicher Wirkungskreis angewiesen. Gerade dadurch aber leistet es um so Gediegneres und fördert alle übrigen desto bestimmter, wie es von ihnen wieder gefördert wird (Rosenkranz, Kuno Fischer; Drobisch, Lotze; u. a. m.). Eine Sachlage, welche ihre höchste Bedeutung stets dann erreicht, wenn sich, wie in der jüngst vollendeten Stufe der modernen Philosophie, in den Prinzipien nicht blos erst die Selbstbegründung und Selbstentfaltung, sondern sogar der systematische Abschluss einer Periode entscheidet. Hand in Hand damit geht nun die zweite Thätigkeit. Selbst in Kunst und Wissenschaft ist etwas Zukunftsvollem nur derjenige gewachsen, welcher den geschichtlichen Stufengang ihrer wesentlichen Leistungen mit gründlichem und unbefangenem Geiste erforscht hat. Im höchsten Grade gilt dies jedoch von der Philosophie. Umgekehrt hängt aber auch nirgends mehr als auf ihrem Boden der ächte historische Blick vom Prinzip der eignen Selbstthätigkeit ab. Je mehr es das reine und volle Prinzip der Sache selber ist, desto getreuer und vollständiger wird auch ihre Geschichte erkannt. Und in der That konnte nur an der Seite jener ersten philosophischen Thätigkeit als zweite eine solche geschichtliche Behandlung der Philosophie zu Stande kom-

men, wie sie allmählig dieser überhaupt oder doch ihren grossen Perioden (durch Ritter, Erdmann u. a.) und jüngst noch einzelnen Philosophen insbesondere zu Theil geworden. Weder die Neuern, noch auch die näher stehenden Alten hatten den Aristoteles so durchdrungen, wie Brandis, und den Plato, wie Munk.

Könnte man nun die gegenwärtige Philosophie überhaupt die stille nennen, so ist im Verhältniss zu jenen ihren beiden Thätigkeiten die dritte vollends die verborgene, ohne darum minder verdienstlich zu seyn. Wenn die erste selbstthätig die moderne Philosophie bis in ihre äussersten Spitzen hinaus verfolgt, und wenn die zweite sinnend bis in die leisesten Anfänge der antiken zurückblickt: so nimmt in der dritten der philosophische Geist sich nach seiner zweimaligen gegliederten Selbstoffenbarung, der antiken und modernen nämlich, mehr als je in sich zusammen, um seine Selbstverwirklichung von der beiden gemeinsamen Quelle aus, worin zugleich seine Selbstthätigkeit wie Sinnigkeit entspringt, mit Hülfe der von ihm bisher errungenen Mittel zu beginnen. Es liegt nahe, dass dieser in solcher Weise erstmalige Versuch in Hinsicht seiner Eigenthümlichkeit all der Vortheile entbehrt und damit auch gewissermassen der besondern Vorzüge ermangelt, welche seine beiden Gefährten theils aus der überkommenen Geübtheit ihres Verfahrens theils aus den vorhandenen gesicherten Resultaten zu schöpfen vermögen. Besonders aber gilt dies im Verhältniss zur Vollendung der modernen Philosophie durch Männer, wie Weisse, H. Fichte und Reiff. Es fehlt jedoch in und unter den Werken unserer Philosophen keineswegs an Mustern trefflicher Behandlung selbst der schwierigsten Gegenstände; namentlich aber zeichnen sich ganze grosse Schriften Fortlage's durch seine Meisterschaft in der Darstellung aus. Dabei ist auch der Umstand nicht zu übersehen, dass es sich um Anticipation einer zu ihrer vollständigen Entfaltung Jahrhunderte bedürfenden Periode der Philosophie handelt, ohne durch einen ausgedehnten Zwischenraum unterstützt zu seyn, wie er das antike und moderne Leben auseinanderhält und schon jenem vorarbeitend emporhalf. Die Selbstverwirklichung der Philosophie vom Urborne ihres Quellengebietes aus ist es, wodurch Carl Philipp Fischer, Sengler und Fortlage sich sowohl von sämmtlichen übrigen Philosophirenden

unterscheiden, als sich bei aller Verschiedenheit im Einzelnen nicht blos, sondern auch bei der vollsten Selbstständigkeit ihrer Standpunkte dennoch der Lösung eines gemeinsamen Problems widmen. Es geschieht so absichtlos, dass keiner von ihnen sich diese Stellung zu den beiden andern, noch zur Philosophie überhaupt beilegt. Jeder ist lediglich bestrebt, unter gewissenhaftester Verwendung der vorliegenden Hülfen die Philosophie soweit zu fördern, als sie nach seinem wohlgeprüften Dafürhalten dermalen gefördert zu werden vermag und bedarf.

Es ist darum auch weit entfernt, dass unsere drei Philosophen eine Ausarbeitung des speculativen Wissens sich nach der oben (§. 12, S. 23) gewonnenen Gliederung vorgesetzt hätten. Sie gehen vielmehr, wie häufig in sonstigen Stücken, so ebenfalls in Beziehung auf den Organism der Philosophie erheblich auseinander. Die Frage über ihn hat auch nie am Anfange einer philosophischen Entwicklung, sondern stets erst am Ende derselben entscheidendes Gewicht. Dennoch tritt der Kern davon gleich den drei Bläschen im Ei des weiblichen Fruchtknotens ganz von selber aus seiner Umhüllung durch Secretion und Assimilation bereits schon zum Vorschein. Jene Männer haben sich sämmtlich mit der vorangegangenen und fast aller dermaligen Philosophie auf das Eingänglichste historisch und kritisch beschäftigt, und nur gerade jeweilig den Leistungen der beiden übrigen unter ihnen viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Ein jeder von ihnen sucht seine eigne Leistung durch den reinen und vollen Gewinn der bisherigen speculativen Thätigkeit zu vermitteln, zu sichern und in's Klare zu stellen. Schon aber hierin blickt ihr eigenthümlicher Beruf durch. Das bedeutendste kritische Verdienst hat sich Fischer an Hegel, Sengler an Baader, Fortlage an Herbart erworben. Einerseits thut es ihnen Niemand zuvor in der Schärfe und Vollständigkeit, mit welcher sie das Widersprechende, Unhaltbare und Unzulängliche in den Werken jener Philosophenfürsten bis in die tiefsten Gründe aufspüren und bloslegen, und es dadurch dem alles Unwahre, Dunkle und Verworrene verzehrenden Feuer der Wahrheit übergeben, welches nur die Rückseite ihres befruchtenden Wärmeäthers und Lichtes ist. Andererseits stehen sie aber auch unübertroffen da in der Enthüllung der unter dem offen vorliegenden

Silber und Golde, welches jene Meister aus den verborgenen Schachten des Geistes zu Tage gefördert, versteckten viel kostbarern Edelsteine, die theils nur noch des Schliffes bedürfen, theils ihn durch sie schon bekommen haben. Ausserdem geht mit besonderer Vorliebe Fischer auf Leibnitz, Fortlage auf Fichte, Sengler auf Schelling ein.

Warum aber ein jeder von ihnen bei der grössten Selbstständigkeit seines Philosophirens sich gerade jenen und keinen andern Philosophen zur negativen und ebenfalls einen vorzugsweis zur positiven nächsten Voraussetzung erlesen, die etwas wesentlich Anderes ist, als die Quelle der eignen Thätigkeit: erklärt sich deutlich aus der besondern Richtung dieser letztern, worauf erstere indessen Fingerzeige enthält. Obwohl es nämlich kein Gebiet der eigentlichen Philosophie giebt, welches einer unter ihnen unbeachtet gelassen hätte: so liegt doch die hervorstechende Leistung eines jeden von ihnen auf einem andern Felde. Fischer hat vornehmlich die erkenntnisstheoretischen, Sengler die metaphysischen Parthien angebaut und Fortlage die praktische Philosophie: so wenig auch die Schriften, worin sie es thun, gerade diese oder auch nur ähnliche Namen führen. Fortlage übt jene Thätigkeit am erfolg- und zukunftreichsten in seinem System der Psychologie, Sengler in seiner Idee der Gottheit, Fischer in seiner Metaphysik, wovon seine Kritik der Strauss'schen Dogmatik und der Hegel'schen Philosophie, ja seine Logik selber gewissermassen nur die nähern Ausführungen und Anwendungen sind. Dabei ist doch ein jeder wieder reich nicht blos an einzelnen Blicken, sondern auch an ausführlichen Erörterungen, die so wesentlich als unabsichtlich zur Berichtigung und Ergänzung der beiden andern auf ihrem eignen Hauptgebiete beizutragen geeignet sind.

Das besondere Lebensfach, welchem sich Fischer ursprünglich widmete, war der reale Beruf des Naturforschers und dasjenige Sengler's der positive des Theologen. Fortlage ist von Haus aus Aesthetiker. Fischer und Fortlage sind evangelischer, Sengler katholischer Confession. Jeder ist der seinigen von Herzen zugethan unter offenster und freudigster Anerkennung der Berechtigung der andern bei aller kritischen Schärfe gegen die Schwächen und Ausschreitungen vor Allem der eignen und dann auch ihrer Schwesterconfession. Fischer gehört der frömmsten, Fortlage der

sinnigsten protestantischen Richtung an. Sie sämmtlich be-
sen durch ihren ganzen Lebensgang, dass sie die vollstän-
ste Freiheit in der Erforschung und Geltenmachung der
hrheit als die ihnen unentbehrliche Atmosphäre betrachten,
r auch wissen, dass, was allein frei macht, die Wahrheit ist.

Erster Theil.

Karl Philipp Fischer *).

Erstes Hauptstück.

Darstellung der Fischer'schen Philosophie.

1. Der Standpunkt.

Was als ächte Wirklichkeit des Menschenlebens im Grossen
ı durchsetzt, wird zunächst vermöge der Selbsterfassung ihrer
eniger in der innersten Tiefe hervorgebracht. Wie darum
erseits die Selbstverwirklichung durch das Selbstgefühl, die
bstanschauung und das Selbstbewusstseyn, und ebenfalls das
; dem Selbstbewusstseyn innigst zusammenhängende Welt-
l Gottesbewusstseyn durch das Welt- und Gottesgefühl und
ch die intellectuelle Anschauung von Welt und Gott zu Stande

*) Die Freiheit des menschlichen Willens. 1833. = W.
Die Metaphysik. 1834. = M.
De hellenicae philosophiae principiis. 1836. = P.
Die Idee der Gottheit. 1839. = G.
Ueber die speculative Dogmatik von Strauss. 1841. 2. = Str.
Worte der Erinnerung an Herder. 1844. = EH.
Kritik des Hegel'schen Systems. 1845. = H.
Ueber Luther. 1846. = L.
System der Philosophie. I. B. Logik und Naturphilosophie. 1848. = E.
II. B. Erste Abthl. Anthropologie. 1850. = E. IIa (oder Ea).
Zweite Abthl. Ethik. 1851. = E. IIb.
III. B. Religionsphilosophie. 1855. = E. III.
Die Unwahrheit des Sensualism uud Materialism. 1853. = S. M.
Ueber den Naturalism. 1854. = N.
In Fichte's Zeitschrift für specul. Philos. Neue Folge. B. III = F. III.
In den Münchenern gelehrten Anzeigen. = M. G. A.

kömmt: so erfordern andererseits auch wieder all diese Vorgänge den Muth der That.

In der kommenden Weltperiode wird diejenige Denk- und Lebensweise allgemein wirklich werden, welche wir in jeder, am meisten aber in der ihr zunächst vorhergehenden, in einzelnen grossen Individuen realisirt finden (M. 427). Wie man auch immer über die wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit urtheilen mag: soviel ist gewiss, dass sie mehr als jemals auf die denkende Erfassung und Entscheidung der innersten Probleme des Lebens und Wissens gerichtet sind (E. I. S. VII). Was aber den die Philosophie von den empirischen und positiven Wissenschaften unterscheidenden Charakter begründet, ist das Vernunftwissen. Die Vernunft erforscht im Unterschiede von der das Einzelne empfindenden und wahrnehmenden Sinnlichkeit und dem auf das Besondere reflektirenden Verstande die allgemeinen Einheiten oder Prinzipien der Wirklichkeit und ihrer Sphären, daher sie auch als das Vermögen bezeichnet worden ist, welches durch Vermittelung des Bedingten, Endlichen das Unbedingte, Unendliche denke (2). Das praktische Thun ist aber nichts Anderes, als ein sich realisirendes Fühlen und Wissen. So hängt der ganze praktische Werth des Individuums von seiner innern ideellen Wirklichkeit ab (M. 203). Der menschliche Geist ist als Vernunftwesen das selbstthätige Prinzip der Erfassung der Gesetze und Ideen, durch deren innere Wahrheit und Vernünftigkeit er die Gesetzmässigkeit und Harmonie alles Seyns erkennt. Nur in der ideellen Energie seiner Selbstbestimmung wirklich, hat er durch die Erfassung und Verwirklichung seiner Idee seinen immanenten Zweck zu realisiren (E. I. 18). Selbst die Philosophie der Natur erfordert gleich sehr Energie des begreifenden Geistes, wie Reichthum der Empirie (XVIII). Das lebendige Erkennen des Geistes ist im Unterschiede von dem abstracten reflektirten Denken ein Fühlen von wesenhaften realen Gegenständen oder Lebenskreisen, welches subjective an sich unentwickelte Innewerden oder Vernehmen von Wesenheiten und Realitäten sich im Schauen als entwickeltem Bewusstseyn objectivirt (14).

Dem Selbstgefühl, in welchem sich das Subject in der Einheit seines Wesens inne wird, entspricht ein Weltgefühl, in

welchem es das Universum unmittelbar erkennt und von diesen relativen Sphären des theoretischen Gefühls erhebt sich die Vernunft zum Innewerden des alles bedingenden und begreifenden Urwesens. Durch die Entwicklung des Selbstgefühls bildet sich das Selbstbewusstseyn, in welchem sich das Subject in der Totalität seines geistigen Wesens und Lebens zum Object oder gegenständlich wird und in der Einheit mit diesem an sich selbst allgemeinen Selbstbewusstseyn entwickelt sich das Weltgefühl zur gegenständlichen Weltanschauung und mit derselben Nothwendigkeit gestaltet sich das religiöse Gefühl zum objectiven Bewusstseyn der religiösen Lehre. Obwohl nun die Vernunft schon im subjectiven Fühlen und objectiven Schauen wirkt, so begreift doch erst die denkende Vernunft die wesentliche Entwicklung oder Selbstbestimmung der Gegenstände durch die ihr entsprechende Dialektik eines seine Nothwendigkeit und Wahrheit erweisenden Wissens (3). Die Innigkeit und Fülle der geistigen Erfahrung begründet ebenso sehr den Gehalt des Vernunftwissens, wie die Tiefe und Klarheit des Denkens seine Wissenschaftlichkeit (17). Wie im Praktischen, so ist auch im Theoretischen die Demuth nur in der Einheit mit dem Muthe wahrhaft sittliche Eigenschaft, und wie sich jene in der Verläugnung aller subjectiven Tendenzen und Einbildungen und in der Unterordnung der Subjectivität unter die allgemeine objective Wahrheit der Wissenschaft erweist: so ist der Muth des Erkennens die nothwendige Bedingung, um zu der innersten Bestimmung des Geistes würdigen Resultaten der Forschung zu gelangen (31).

2. Die Erkenntniss.

Das menschliche Erkennen ist ein so ursprünglicher Vorgang, dass in dieser seiner Ursprünglichkeit auch schon seine Vollendung prädeterminirt wird. Der Fortgang hiezu aber bestimmt sich durch die Beziehung des Vernunftwissens auf das reale und positive Wissen, und durch den Unterschied zwischen der Stellung des eigenen Seyns und derjenigen der übrigen Wirklichkeit zum Erkennen, in welch letzterer Hinsicht namentlich die Natur und Gott in Betracht kommen. Doch schliesst

die Vollkommenheit des menschlichen Erkennens ihre Verwechselung mit Absolutheit desselben aus.

Das ächte Erkennen erhebt sich über das raumzeitliche Aussereinanderseyn zu jenem Beieinanderseyn, worin die Momente einander ewig durchdringen, kraft der ursprünglichen Bestimmung dazu und also in unzertrennlicher Verbindung mit dem wahren Wollen und Wirken. — Wie in jedem relativ in sich vollendeten Momente die Succession der Zeit aufgehoben und die Ewigkeit in bestimmter Weise und Sphäre anticipirt wird, wie die Vergangenheit durch das Gedächtniss aufbewahrt und durch die Erinnerung des seiner innern Welt mächtigen Geistes vergegenwärtigt wird, und wie durch die Vertiefung in die Idee der Gegenwart und der Zeit überhaupt die Zukunft und die Ewigkeit, d. i. die actuelle Vollendung und Wahrheit der Zeit divinirt wird: so ist das lebendige und wissenschaftliche Erkennen die organische und systematische Aufhebung der begrifflosen zeitlichen und räumlichen Betrachtungsweise, welche die Dinge nur nacheinander und nebeneinander vorstellt, indem durch die Organisation des Wissens ebensosehr die gesetzmässige Entwicklung des Systems der natürlichen und geistigen Welt, wie seine ewige Wahrheit und Vollendung erkannt wird (E. I, 210). Ist es aber ein und derselbe subjective Geist, welcher sich in den bestimmten Formen und Stufen seiner Entwicklung und Bildung erkennend und wollend bestimmt; und lassen sich daher Theoretisches und Praktisches nur als unterschiedene Verhaltungsweisen Einer und derselben geistigen Selbstbestimmung begreifen: so ist leicht einzusehen, dass das mit sich identische Subject schon in der Sphäre der Sinnlichkeit nicht einseitig theoretisch sinnliches Wesen im Empfinden und Wahrnehmen ist, sondern sich ebensosehr praktisch in entsprechenden Neigungen bestimmt, dass das praktische Gefühl des Gemüths in der Einheit mit dem theoretischen sich bestimmt, und dass endlich der subjective Geist im freien Wollen oder sich Entschliessen dieselbe Idee praktisch realisirt, welche er theoretisch begreift (H. 403). Wenn man von der Vortrefflichkeit des Praktischen im Gegensatze zu der Nichtigkeit des Theoretischen spricht, so sollte man billigerweise erwägen, dass es ein und dasselbe wollende Ich ist, welches sich im Wissen und Thun bestimmt, und dass das Thun nicht weniger

als das Wissen die Verwirklichung einer bestimmten Weltansicht vermittelt, wenn man sich derselben auch nur in concreto bewusst wird. Was man im Thun, welches ein sich realisirendes Wollen ist, wahrhaft will, ist die Darstellung des Innern. Der Wille des Thuns ist dasselbe Ich, welches sich im Wissen seiner selbst bewusst wird. Diese wesentliche Einheit des sich äussernden oder handelnden, und des reflektirenden oder denkenden Willens bestimmt sich so sehr durch alle Verhältnisse des Individuums, dass ein lebendiges Wissen nur von dem möglich ist, was man in der That will, und dass ein wahres, d. i. sittliches Wollen nur durch ein wahres, d. i. vernünftiges Fühlen oder Denken möglich wird. Wie kann also Einer, der nur von Zeitlichem, d. i. Eitlem, Unwahrem, Verkehrtem weiss, das Ewige verwirklichen? Und wird nicht der, welcher Andere wahrhaft und unendlich liebt, sich nur dadurch mit ihnen Eins fühlen, dass er in ihrem empirischen Charakter ihre ewige Persönlichkeit glaubt! Kann sich der des Bösen und Unwahren mit jener göttlichen Trauer bewusst werden, durch welche es allein im Geiste der Liebe und Wahrheit überwunden wird, der nicht schon in der Gegenwart das Ewige als das Wesentliche erkennt, das durch die Zeit wirklich wird und wirklich werden soll (M. 236, S. M. 4).

Wegen des ursprünglichen Zusammenhangs von Erkennen und Wirklichkeit in der Wesenheit des Menschen hängt die Vollendung des realen und positiven Wissens vom Vernunftwissen, so wie die Concretheit des Vernunftwissens von jener ab, und haben auch die Zwischenstufen, unerachtet darauf das beiderseitige Wissen noch unangemessen ist, gleichwohl ihren specifischen Werth. — Wenn im Gebiete des Endlichen die an sich werthlose Verwunderung mit der Erkenntniss abnimmt: so steigt dagegen im Gebiete des Unendlichen die Bewunderung, dieses ächt menschliche Gefühl, mit der Erkenntniss (Str. II, 46). Es bedurfte einer vieljährigen Arbeit des Geistes, bis er nach Vollendung der grossartigsten Produktionen des Thuns und Denkens in sein reines Wesen zurückkehrte, um sich (metaphysisch) der Prinzipien der Wirklichkeit, (logisch) der Gesetze oder Verhältnissbestimmungen des Denkens und Seyns wissenschaftlich bewusst zu werden (M. VII). Während durch die grössere

Ausbildung der realen Wissenschaften das Vernunftwissen selbst reicher und concentrirter wird, vermögen jene durch die wissenschaftlichere Darstellung der Logik und Metaphysik sich desto weiter auszubreiten, je tiefer das sich durch erstere realisirende Vernunftwissen seine Idee erfasst und begriffen hat. Die Metaphysik ist selbst die Mitte, welche in der wesentlichen Einheit von Form und Inhalt, in welcher sie ihre Idee darstellt, die „formelle Wissenschaft“ oder Logik, mit den realen Wissenschaften und diese mit jener vermittelt (XIX). Die wissenschaftliche Wiedererzeugung des positiven Wissens durch die Realphilosophie ist, wenn sie eine speculative seyn soll, nur nach der Vollendung des Vernunftwissens möglich, indem die methodische Entwicklung der concreten Wissenschaften nur die Fortbestimmung und Weiterbildung des logisch gedachten Begriffs und der metaphysisch erkannten Idee des Wissens seyn kann (VIII). Einem vollendeten Wissen wird sich das Allgemeinste zum Concretesten individualisiren. Aber so lange die Wissenschaft nicht vollendet ist, müssen wir uns oft mit allgemeinen, darum aber nicht unreellen Gedanken begnügen, die sich erst im Fortschritte des Wissens näher bestimmen (10). Indem die Selbsterzeugung des Geistes seine Rückkehr in sein allgemeines Wesen ist, und indem er sich durch das Organ seiner Selbstverwirklichung (seinen Körper) mit der Objectivität vermittelt: wird er sich der Welt in der Bestimmtheit seiner selbst bewusst. So ist alles Erkennen ein Selbsterkennen, und das objective Bewusstseyn nur das in seiner individuellen Totalität oder in den besondern Momenten und Stufen seiner genetischen Entwicklung reflektirte Selbstbewusstseyn (321).

So sehr aber auch Seyn und Erkennen zusammenhängen, so ist doch der Zusammenhang beider innerhalb des Erkennenden und derjenige zwischen seinem Erkennen und der Wirklichkeit ausser ihm nicht gleich, obwohl in Uebereinstimmung. Hiernach muss die Hegel'sche Methode berichtigt werden und haben das analytische und synthetische Erkennen einander zu ergänzen. — Bloss im Selbstbewusstseyn ist das Denken mit dem Seyn identisch. Das sich wissende und das seyende Ich ist Ein und Dasselbe. Aus der Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem absoluten Urgeiste und mit dessen Schöpfung und Reiche lässt sich nicht

die Identität, sondern nur die Einstimmung des wahrhaften erkennenden Denkens mit dem göttlichen Urdenken und mit dem Universum als der objectiven Manifestation Gottes erweisen. Wohl aber ist darum die innere und äussere Erfahrung, in welcher wir uns der Gottheit und Welt so gewiss sind, wie unserer selbst, die wesentliche Voraussetzung des begreifenden Wissens. Aus diesem Grunde verhält sich das denkende Subject, um die Wahrheit der Wirklichkeit zu erkennen, nicht negativ gegen dieselbe, sondern es lässt sich durch die Vernunftgegenstände bestimmen, um ihr concretes Wesen in den ihnen entsprechenden Begriffen zu erfassen (H. 191). Von der unwahren Dialektik, welche abwechselnd bald das eine, bald das entgegengesetzte Extrem hervorhebt, ist wohl zu unterscheiden die speculative, welche durch Vermittlung entsprechender sich ergänzender Gegensätze die Einheit und Wahrheit der Idee ergreift (Str. II, 112). Mit so vielem Rechte Hegel behauptet, dass die Extreme ineinander übergehen; so Unrecht hat er, wenn er in der Opposition gegen dualistische Verstandesabstraction alle „bestimmten Unterschiede flüssig macht, alle Gegensätze umkehrt, oder ineinander übergehen“ lässt. Wenn so die negative Einheit blos der Prozess ihres Wechsels oder ihre Indifferenz ist, ohne dass die Negativität des Prinzips der Extreme selbst überwunden wird: so wird die wahre Negation der sich und der Einheit und Wahrheit widersprechenden Extreme nur durch ein positives Prinzip möglich. Ist die negative Einheit von Spiritualism und Materialism, von Uebermuth und Niederträchtigkeit, Willkühr und Nothwendigkeit, Despotism und Anarchie, Hierarchism und Atheism nur der Prozess ihres Uebergehens: so können jene negativen Gegensätze nur durch ein positives, das geistige Leben harmonisirendes Prinzip wahrhaft überwunden und zu den, der Idee entsprechenden, sich ergänzenden Bestimmungen von wahrer Geistigkeit und vergeistigter Natürlichkeit, von ächtem Selbstgefühl und wahrer Demuth, von Freiheit und Gesetzmässigkeit, gesetzmässiger Monarchie und rechtlicher, sittlicher Volksfreiheit, Kirchlichkeit und freier Wissenschaft idealisirt werden (H. 199). Die analytische und synthetische Methode der Erkenntniss sind weder schlechthin zu trennen, noch zu identificiren. Ersteres nicht, indem selbst das logische Denken, wenn es nicht in tautologischen Bestimmungen sich bewegt, das im

Begriffe nur der Möglichkeit nach Vorausgesetzte setzt, und das synthetische Erkennen, wenn es seine Einheit und Consequenz nicht verlieren soll, nicht zu schlechthin unvermittelten Erkenntnissen fortschreiten oder überspringen darf. In der zweiten Hinsicht aber macht es eben einen wesentlichen Unterschied, ob die Dialektik eine Entwicklung des logischen Begriffs im abstract analytischen Sinne ist, oder ob sie concrete Erkenntniss bestimmter ebensosehr gegebener oder aufgenommener wie in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrer speciellen Entwicklung zu begreifender Gegenstände und Sphären ist. Daher muss die Methode, wenngleich die logische Form der allgemeine Rhythmus alles wissenschaftlichen Erkennens ist, sich dennoch in jeder Sphäre ebenso neu gestalten, als das Wesen jedes Gegenstandes ein anderes ist (317).

Der Einfluss des Zusammenhangs zwischen Erkennen und Seyn im Selbst auf denjenigen zwischen dem erkennenden Selbst und der Wirklichkeit ausser ihm ist jedoch nicht blos im specifisch menschlichen Gebiet, sondern auch auf dem der Natur und der göttlichen Dinge von Gewicht. — Wenn der begrifflose Empirism theils nur beobachtet und beschreibt, theils, weil man doch nicht auf alles Denken verzichten kann, nach unkritisch gewählten Prinzipien eintheilt und erklärt oder urtheilt: so vertieft sich dagegen die geistvolle Naturforschung in die objective Harmonie des Universums und denkt objectiv oder im Schauen. Aber diese nur in die Objectivität vertiefte Forschung wird sich der Methode ihres gegenständlichen Denkens nicht bewusst, um die reale Gesetzmässigkeit des Seyns dialektisch zu begreifen. So die Naturphilosophen. Hegel dagegen sucht allen reellen Inhalt auf die abstract logische Form zu reduciren. Nun ist zwar nicht zu läugnen, dass durch die Entwicklung des objectiven Begriffs oder des bestimmten Denkens des Gegenstandes die Erfahrung in gewisser Weise und Beziehung anticipirt werden könne, ein ächter Triumpf der Vernunfterkenntniss, welchen alle nicht blos zufälligen, sondern wissenschaftlichen Erfindungen erweisen. So dachte Keppler die Gesetze der Planeten durch den Begriff der Potenzenverhältnisse; und erst, nachdem er sie durch den Gedanken concipirt hatte, konnte er durch Beobachtung und Rechnung die empirische Probe machen. Der

Gedanke des ebensosehr in sich zurückkehrenden, wie von sich ausgehenden animalen Organism war die Voraussetzung der sinnreichen Versuche, wodurch Harvey diese begriffsmässige Anschauung des Kreislaufes der Säfte empirisch nachwies. Zum schlagenden Beweise, dass diejenigen, welche den Begriff einer Thatsache nicht erfassen, durch diese selbst nicht auf jenen kommen, dient der Umstand, dass Harvey unerachtet der unwiderlegbarsten Versuche den für den Begriff des Kreislaufes des Blutes noch nicht reifen Geist seiner Zeitgenossen nicht davon zu überzeugen vermochte. Hegel aber producirt, soweit er das System der Natur durch die immanente Selbstbewegung des Begriffs zu deduciren versucht, eben nur subjective Bestimmungen (326 ff.) So gewiss nur die freie Uebereinstimmung der Wissenschaft mit der Religion den denkenden Geist befriedigen kann: so unläugbar folgt aus der innern Einheit des Gemüthes und des Geistes, dass nur diejenige Philosophie sich wissenschaftlich zu bewähren vermag, welche das Wesen und die Wahrheit des geistigen und namentlich des religiösen Lebens nicht negirt, sondern erkennt und mithin von einem formellen subjectiven Denken zu einem substanziellen objectiven Wissen fortschreitet (Str. II, 69). Da wir nur das, was wir fühlen oder erfahren, zu begreifen vermögen, so ist zur wahren Erkenntniss des Christenthums wenigstens so viel Interesse nöthig, als die übrigen Religionen höherer Art, z. B. die indische und griechische erfordern, um wahrhaft verstanden zu werden (131). Hiermit wird die Berechtigung einer selbstständigen philosophischen Forschung und Kritik nicht bestritten. Sogar die relative Nothwendigkeit des Zweifels als Durchgangs zur wissenschaftlichen Ueberzeugung ist anzuerkennen, indem erst durch Widerlegung des Widerspruchs die Erkenntniss der Wahrheit allseitig vermittelt wird (I, 11).

Während aber so ein absolutes Wissen dem Menschen unzugänglich ist, liegt es in seinem Wesen, ein vollkommnes Wissen in Uebereinstimmung mit einem vollkommnen Leben zu erreichen. — Die Vertiefung des Geistes in die Ideen oder Prinzipien aller Gebiete des Daseyns und Wissens und die organische Entwicklung oder Systematisirung derselben ist eine das ganze geistige Leben und Reich idealisirende Thätigkeit,

durch welche die Philosophie ihre ethische Wirkung auf den Geist der Zeit erweist, in der Einheit mit welchem sie sich gestaltet (Encyc. II. Bd. II. Abthl. 380). Dieselben Ideen, welche die Prinzipien des wahrhaften Lebens sind, rechtfertigen sich auch als Prinzipien des wahrhaften Wissens (Str. II, 75). Da nun die empirischen und positiven Wissenschaften durch das Aufsteigen von den einzelnen Bestimmungen und besondern Prinzipien zu den allgemeinen Ideen oder Grundgedanken dieselbe Wahrheit in regressiver Methode erkennen, welche die Philosophie in progressiver erweist: so erhellt, dass beide Hauptrichtungen und Gestaltungen des Wissens im bestimmtesten Wechselverhältniss sich entwickeln. Denn in beiden forscht Ein und derselbe Geist. Vermöge dieser Einheit bezieht sich die Philosophie mit derselben Nothwendigkeit auf das Reich der geistigen und sinnlichen Erfahrung, das sie durch sich bewährende Prinzipien systematisirt, mit welcher die empirische und positive Forschung durch das Begreifen und Ordnen ihres concreten Inhalts zu allgemeinen Principien aufsteigt, wodurch sie die Vernünftigkeit oder Wahrheit ihres Wissenskreises erweist. Daher lässt sich auch die Geschichte der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften, als der Jurisprudenz, Theologie u. a., nur in der Einheit mit der Geschichte der Philosophie begreifen (Encyc. II. Bd. II. Abthl. 380 ff.) Nicht ein absolutes Wissen, sondern nur die ebensosehr mit der Wirklichkeit wie mit sich oder ihrem Begriffe einstimmende und in diesem Sinne objective Wissenschaft der denkend erkennenden Vernunft kann Aufgabe der Philosophie sein. Das Diesseits als zeitliche Entwickelung des Geistes ist nur die allseitige Verwirklichung und Krisis seiner Idee; während die selbstbewussten Individuen sich als ewige Organe und Vermittelungspunkte eines Reiches erkennen, welches die Objectivirung und Manifestation eines absoluten, sie begründenden, liebenden und wissenden Ursubjects bildet (H. 590. 592). Erst das Wissen ist ein vollkommnes, in welchem die Welt nicht aus dem relativen Standpunkt der zeitlichen Gegenwart, sondern aus der Einheit und Wahrheit des Ewigkeitsbewusstseyns erkannt wird (Str. II, 116).

3. Die Wirklichkeit.

Die Weltwirklichkeit erhebt sich von der Raumzeitlichkeit aus durch die Seynsstufen und Entwicklungsweisen zu der Vollendung, worin die relative und absolute Wirklichkeit miteinander in vollständiger und bleibender Harmonie stehen.

Der Raum und die Zeit sind die einander wechselseitig negierenden Momente der erscheinenden Welt, die sich durch die Negativität ihrer Momente selbst aufhebt. Der Raum ist nur das todte Ausser- oder Nebeneinanderseyn der Dinge, weil er das Gewordenseyn der Natur und mithin die Negation des Prozesses darstellt, durch welchen sie geworden ist. Die Zeit ist nur das ruhelose Werden oder das sich Vereinzeln und Aussersichkommen der Naturwesen, weil ihre Succession die Simultanëität negirt, so dass immer nur Einzelnes, nie aber das in der Totalität seiner Glieder gegenwärtige Ganze wirklich ist (M. 331). Die Zeitwesen haben das Ganze weder zu ihrer immanenten Voraussetzung, noch ist ihre Existenz in sich geschlossene Totalität (125). Die natürliche Welt ist die allgemeine Einheit von Seyn und Werden, und die Weltdinge und Weltwesen sind die concreten Bildungs- und Entwicklungspunkte jener allgemeinen Einheit, so dass sie nur in dem Sinne in dem Seyn und Werden des Ganzen begriffen sind, in welchem sie sich den Ort ihres Seyns durch ihr eigenthümliches Daseyn und die Zeit ihres Werdens durch ihre eigenthümliche Entwicklung selbst bestimmen. Der Ort ist mithin das bestimmte Seyn oder Daseyn und die Zeit das bestimmte Werden (121). Die negative Einheit von Seyn und Werden, Raum und Zeit hebt sich aber durch sich selbst auf. Denn nur die positive Einheit von Seyn und Werden bewährt sich (125). Wo einmal das Ganze wirklich ist, kann keine Succession mehr seyn. Daher ist die Zeit nur die Vermittelung oder der Uebergang zu einer Wirklichkeit, in welcher das Ganze in der Simultanëität seiner Momente lebt (127).

Die sogenannten Elemente sind nur im Prozesse, was sie sind. Das Feuer ist das Ansich der Luft und bricht aus ihr in dem elektrischen Prozess hervor, die Luft ist daher gebundenes Feuer. Der elektrische Prozess geht aber in den chemischen

über und das Wasser ist erloschenes Feuer; der eigentlich irdische Stoff aber, der Kohlenstoff, kann durch Verbrennung in Sauerstoff aufgelöst und aus diesem Gase, in welchem er zur Kohlensäure aufgehoben ist, wieder ausgeschieden werden. Die unorganischen Gebilde sind blos gewordene Dinge, weil sie nur durch das Aufgehobenwerden des Prozesses sind, was sie sind (123. 121). Doch nicht einmal das krystallisirte Mineral ist blosses Erzeugniss elementarer Prozesse und Stoffe, indem seine Krystallisation von einem gewissen individualisirenden Einheitspunkt ausgeht. Noch entschiedener setzt die Pflanze ein eigenthümliches Prinzip voraus, und das subjective Leben des Thieres ist die Organisation eines psychischen Prinzips (Str. I, 92). Während aber gleichwohl die Naturwesen kein allgemeines Wesen zu ihrer immanenten Voraussetzung haben, welches sie zum allgemeinen vernünftigen Selbstbewusstseyn bestimmen könnten: ist dies bei den Personen als geistigen Wesen der Fall (M. 284). Durch die Allgemeinheit seines Wesens schafft sich der Mensch eine geistige Welt, deren Momente seine Willensbestimmungen sind (148). Seine Seele ist das sein Wesen zwar successiv oder zeitlich bestimmende active Prinzip. Aber als Prinzip der Zeiten verhält sie sich nicht selbst zeitlich und ihr Selbstbewusstseyn ist ihre (wahre) Gegenwart. Die Zeit aber, durch deren Verlauf das Individuum (das natürliche wie geistige) für sich wird, was es werden kann, ist das sich selber aufhebende Verhältniss derselben Momente, deren positive Einheit die Ewigkeit ist (177). Als innere Möglichkeit der Zeit oder als potentielle noch unentwickelte Totalität ist die Ewigkeit ebensosehr die wesentliche Voraussetzung der Zeit als ihrer stufenweisen Entwicklung, Verwirklichung, wie sie als wahrhafte Wirklichkeit oder absolute Gegenwart und mithin als Vollendung und Wahrheit der Zeit ihr Zweck und ihr Resultat ist (H. 337).

Im Begriffe der Zeit selbst liegt, dass sie als Werden oder als successive Entwicklung ein Wesen zu ihrer innern Voraussetzung hat, welches wird oder sich verwirklicht (Str. I, 84). Es folgt aus dem Begriffe schon des organischen und noch weit mehr des geistigen Lebens, dass seine Gestaltungen nicht nur räumlich coexistiren oder gleichgültig nebeneinander bestehen,

sondern sich zu. Gegensätzen bestimmen, die sich positiv oder negativ aufeinander beziehen. Und wie die geistigen Gestaltungen nicht blosse Coexistenzen im Raum, so sind sie auch nicht blosse Erscheinungen in der Zeit, sondern Momente und Stufen, von denen jede folgende im wesentlichen Verhältnisse zur vorhergehenden steht, so dass die Entwicklung ihre Vollendung erreichen wird (24). Das Princip der Negativität ist ebensowenig der Grund der Organisation des natürlichen und geistigen Lebens und seiner wesentlichen immanenten Gegensätze oder Unterschiede, dass es vielmehr den Widerspruch verursacht, der (im Unterschiede von dem positiven harmonischen Gegensatz) im Irrthum seine theoretische, in der Sünde seine moralische und in der Krankheit seine physische Bestätigung findet (100). Es ist keineswegs der Fall, dass Gutes und Böses sich zu einander verhalten, wie in der Mathematik die positiven und negativen Grössen oder in der Physik die elektrischen und magnetischen Pole, welche sich allerdings gegenseitig setzen und aufheben, und nur durcheinander sind oder sich gegenseitig setzen und bedingen. Besteht der gute Wille darin, dass er die Idee des Geistes verwirklicht: so ist er nicht nur Moment oder Gegensatz, sondern wesentliches Prinzip, welches sich durch Ueberwindung seines negativen Gegensatzes, der Sünde oder der Versuchung, zur an und für sich seienden Einheit zu verwirklichen hat. Der gute Wille ist daher nicht an sich selbst Bekämpfung. Die Tugend ist vielmehr eben insofern und insoweit unvollendet, als sie noch mit dem Bösen in sich und ausser sich zu kämpfen hat; wie es die Gesundheit ist, so lange sie noch mit der Krankheit kämpfen muss (Str. II, 4. 6). Die Handlungen des Menschen sind Bestimmungen seines bestimmungsfähigen Wesens, sein Charakter die Bestimmtheit seines Geistes. Es sind so Erweisungen seiner Freiheit (18). Doch auch die Abirrungen sind nicht gesetzlos, sondern erfolgen nur in einer verkehrten Gesetzmässigkeit und sind so gesetzwidrig (17). Wenn der Wille die in Wirklichkeit übergehende Möglichkeit getilgt und die Selbstsucht durch die Liebe, die Sinnlichkeit durch die Geistigkeit, die verzehrenden negativen Affecte und Leidenschaften durch positive belebende Gefühle, Neigungen und Triebe oder Bestrebungen

überwunden hat: dann wird er um so kräftiger und reeller, je tiefer und vielseitiger die Versuchungen waren, die er überwunden hat (M. 430). Die durch unser Wollen hervorzubringende subjective Einheit mit Gott ist durch das concrete Verhältniss zu uns selbst und zur Welt vermittelt. Erst aber in der Bestimmtheit unseres Selbstbewusstseyns wird unser Verhältniss zu Gott ein wahrhaft freies. Nur in diesem freien subjectiven Verhältnisse zu Gott denken wir uns das absolute Wesen wahrhaft persönlich (263). Der Naturalism hat wie der Pantheism seinen Grund in der Verkennung der Persönlichkeit. Verkennt jener die Persönlichkeit Gottes als absoluten Urgeistes, so dieser die wahrhaft ewige Persönlichkeit des Menschen (Str. I, 14). Wer durch sich mit Gott Eins geworden ist, ein solcher ist frei von der Welt, weil er die Natur durch den Willen, die Zeit durch die Idee überwunden hat (M. 267).

Die positive Einheit unvereinbar scheinender Gegensätze sehen wir durch weltgeschichtliche Individuen realisirt. Im Unterschiede zu jenen, die nur im Zerstören zum Gefühle ihrer selbst kommen, sind sie die Reflexionspunkte des geschichtlichen Prozesses, in deren Verstand sich der Geist der Zeiten concentrirt und durch deren Willen er sich realisirt und ausspricht (431). Gesetzgeber, Entdecker, Künstler, Forscher, welche ihre Zeit zu neuen Sphären des Daseyns und Bewusstseyns erhoben haben, verwirklichen das Substanzielle aus innerem Berufe und durch die Tiefe und Originalität ihres Geistes, nicht aber auf instinktartige Weise. Im Gegensatze zu solchen, welche sich ihr Bewusstseyn durch die Verkehrtheit ihres Willens verfinstert haben und sich und Andern zum Gericht in die Geschichte einschreiten, sind jene Persönlichkeiten die Lichtpunkte der Geschichte, in deren grossem Sinn und Thun sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen am schönsten offenbart, indem sie weder nur aus sich und durch sich handeln, noch blosse Werkzeuge des göttlichen Geistes sind, sondern den göttlichen Weltplan um so wahrer verwirklichen, je innerlicher und je freier sie sich selber bestimmen (285). Durch die Einheit der Gattung aber ist jedes Volk und jedes Individuum fähig, zu der Idee der Menschheit zu gelangen (417). Es giebt Persönlichkeiten, welche nicht nur im Gegensatze zu den

in die negativen Extreme des selbstischen Willen entäusserten Individuen die Unschuld einer kindlichen Gesinnung sich bewahren, sondern die Negativität, in welche sich nur der böse Wille zu spannen pflegt, mit der Liebe der innigsten Gemüther vereinen, indem die machtvolle Liebe selbst in eben dem Sinne ein verzehrendes Feuer ist, in welchem sie der Alles versöhnende und verklärende Wille ist (427). Die Verklärung und Vertiefung des Gemüthes und Geistes, wie sie im normalen Greisenalter angetroffen wird, ist das Resultat der wahrhaften ihrer Idee entsprechenden psychischen Entwicklung, indem die Vielseitigkeit der geistigen Aeusserung nur Vermittlung zu dieser Einkehr und Sammlung in sich selbst ist, welche der greise Socrates in Plato's Phädon als Anticipation des Todes für das Ziel der wahrhaft Philosophirenden erklärt. Wenn gleich nur wenige Menschen diesen Abschluss ihres innern Wesens erreichen, so beweist doch das Beispiel derer, welche am Schlusse ihres zeitlichen Lebens das ewige Leben im Glauben und Erkennen, in der Liebe und in der Hoffnung anticipirten, indem ihr innerer Mensch mit dem Abnehmen des äussern zunahm, dass sie der geistigen Existenz entgegenreiften, welche als Vollendung des im zeitlichen Leben begründeten ewigen Lebens das Ziel und die Wahrheit von jenem ist (Str. II, 106).

4. Das Leben.

Der Weg des menschlichen Lebens zur Vollendung ist aber die Geschichte, deren positive Mächte der Staat und die Kirche sind.

Ist die Ewigkeit wie die Vollendung der Zeit, so ihre Wahrheit: so ist die ideelle Erinnerung der Entwicklungsgeschichte der Welt nur die Vermittlung der Erkenntniss des sich in allen seinen Sphären, Stufen und Momenten bewährenden Gottesreiches, an welchem die verklärten Geister in der Liebe und Anschauung des göttlichen Vaters, Erlösers und Vollenders der Welt Theil nehmen. Denn wie Gott nicht aufhört, die Welt zu schaffen, hört er auch nicht auf, sie zu erlösen, zu heiligen und erleuchten; und ist die Liebe und Erkenntniss der Geisterwelt das Innewerden und Wissen der Einheit mit einem durch Gott geschaffenen, erlösten und vollendeten Reiche als der vollkommenen Offenbarung

seiner Gottheit: so erhält sie eine unendliche Befriedigung, die jeden zeitlichen Fortschritt überflüssig macht. Es ist nur eine Unvollkommenheit unseres zeitlichen Bewusstseyns, dass wir uns auf diesem Standpunkte nur entweder einen die Unangemessenheit des Seyns zur Bestimmung voraussetzenden, durch ein perennirendes Sollen begründeten end- und maaslosen Fortschritt, oder aber nur einen Stillstand, ein Verknöchern und Versteinern des Lebens denken. Die Unwahrheit des letztern als eines Versinkens in unthätige Ruhe sieht Jeder ein; dass aber die mit einem Sollen behaftete unruhige Thätigkeit das andere Extrem von jener ist, und dass der Geist schon in seiner zeitlichen Entwickelung nur insofern befriedigt ist, als er in seiner Thätigkeit in sich ruht und sich mithin in einer relativen Vollendung seiner selbst erfasst und bestätigt, dies wird nur auf religiösem und speculativem Standpunkt erfahren und begriffen (127). Der äussere Conflikt, in welchem die Naturwesen, theils thätig, theils leidend, in den Prozess der allgemeinen Opferung hinabgezogen werden, lässt sich nur als Uebergang zu einer der Vollendung der geistigen Welt entsprechenden verklärten Natur begreifen. So sehr diese Ansicht von der Entstehung und Ueberwindung der physischen wie moralischen Disharmonie als eigentlicher Störung des äusseren und inneren Lebens und mithin des Uebels dem in der zeitlichen Gegenwart befangenen Sinne widerspricht: so nothwenig ergiebt sie sich aus der das Unendliche und Vollendete oder die Wahrheit und Vollkommenheit und mithin die der Idee adäquate Wirklichkeit innewerdenden und denkenden Vernunft (H. 369). Denn wie die innere Entwicklung des Wesens durch die Entzweiung ihrer Einheit in Widersprüche gestört und verkehrt wird, so wird auch seine äussere Verwirklichung in den Gegensätzen und Stufen seines Reiches durch das Prinzip der Negativität um so entschiedener gestört nnd verkehrt, je grösser die Conflikte sind, durch welche im Verhältniss zum inneren Verderben der äussere Ruin verursacht wird. Je entschiedener sich dagegen die Gegensätze und Stufen der natürlichen und geistigen Entwicklung und Bildung ergänzen und sich durch ihre positive Beziehung oder Vermittelung fördern, um so reicher und wahrer verwirklicht sich das Reich des Lebens und Geistes. Daher ist auch der äussere Kampf nur als zu überwindende Bedingung

r sich siegreich bewährenden Verwirklichung der Idee der tur und des Geistes in einem allseitig vollendeten und mithin rmonischen Reiche seines wahren, ewigen Lebens zu begrei-ı (259).

Hegel hat durch die Idealisirung und Verherrlichung des ıates mächtig zur Antiquirung der Ansicht beigetragen, wonach nur eine Rechtsanstalt im engeren Sinne ist, und ohne Be-hung zum höheren Geistesleben nur für das äussere Wohl ner Mitglieder durch das Ganze seiner Verfassung und Ein-htungen zu sorgen habe. Da jedoch diese Trennung der ssern reellen Organisation des objectiven Geistes von seinem ellen: religiös sittlichen, wissenschaftlichen und ästhetischen ben und Reiche dem Begriffe des erstern als des Ver-rklichungsmittels oder Organs des letztern widerspricht: so rd dieselbe durch den Fortschritt der neuern Zeit seit der formation in der Wissenschaft, wie in der Wirklichkeit immer greicher überwunden und dadurch ebensosehr der Staat, der Mittelalter ein nur weltliches Reich war, zur Vermittelung ıes ideellen geistigen Reiches idealisirt und in dieser Bestimmung erkannt, wie der Gegensatz der Kirche gegen den Staat, zu lchen sich jene selbst verweltlichte, aufgehoben (444). Die gel'sche Degradation des Menschen zum selbstlosen Werkzeug s Staates dagegen ist um so auffallender in einer Zeit, in lcher sich jeder höher gebildete nicht allein als politisches, ıdern im höheren Sinne als religiössittliches, intellectuelles esen, als Bürger eines ideellen Reiches, das sich in den hären der Religion, der Wissenschaft und Kunst realisirt, tennt und anerkannt wird. Sie ist nur das andere Extrem derjenigen Denkart, welche weder den Staat für wesent-hes Verwirklichungsmittel jenes ideellen Reiches, noch die ellung des Einzelnen im Staat für den Beruf hält, in wel-em und durch dessen Vermittelung er Bürger jenes uni-rsellen geistigen Reiches werden kann, sondern die Tugend r für subjective Genialität ansieht, welche ihre Virtuosität ıs in der Bekämpfung der für Philisterhaftigkeit gehaltenen eue gegen den Staat und gegen die Kirche und in der Um-lzung und Antiquirung dieser objectiven Organisationen zu nifestiren sucht (442). Es darf die Sittlichkeit nicht auf die

Rechtlichkeit, die der Staat als unerlässliche Schuldigkeit fordert, und ihr Reich nicht auf seine Gestaltung reducirt werden. Sie ist die wahrhaftige Wirklichkeit des geistigen Lebens überhaupt, so dass der religiössittliche Geist seine Wahrheit selber in dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft offenbart, die er durch die göttliche Idee weiht und idealisirt (467). Die Philosophie stimmt aber mit der christlichen Lehre nicht desshalb überein, weil sie christlich, sondern weil sie wahr ist (Encyc. II. Bd. 2. Abthl. S. 11). Die kirchliche Lehre von Gott, den göttlichen Personen und Eigenschaften entspricht den kritischen Anforderungen nicht durchaus, ohne dass man darum ihre totale Unrealität behaupten dürfte (Str. I, 70). Der Protestantismus glaubt die vollkommne Entwicklung und adäquate Erkenntniss des Grundgehaltes des christlichen Dogma's nicht einmal in den symbolischen Büchern überhaupt, viel weniger in einzelnen extremen Vorstellungen eines Kirchenvaters, Scholastikers oder selbst Reformators niedergelegt (Str. II, 35). Sogar die biblischen Schriften enthalten nur die Keime des christlichen Bewusstseyns, dessen vollständige, wie praktische, so theoretische Entwicklung und Ausbildung die Aufgabe aller Zeiten ist (2). Christus selbst erklärt nach der Ueberzeugung der Gläubigen das ewige Leben für die Wahrheit schon des gegenwärtigen Erkennens und Wollens (I, 13). Nicht ein mattes Nachbild des obern Jenseits, sondern das Reich des freien Willens, welcher die Bestimmung hat, das ewige Leben im diesseitigen zu verwirklichen, ist die Gegenwart des Christen, der schon hier das Himmelreich zum Baum der Verheissung heranwachsen sieht (II, 59). Auch fand schon im alten Bunde eine gewisse Versöhnung der Menschheit statt und selbst die heidnischen Völker waren von ihr nicht schlechthin ausgeschlossen (4).

Zweites Hauptstück.

Kritik der Fischer'schen Philosophie.

1. Die Erkenntnisslehre.

Da der Energism zu seiner nächsten Voraussetzung den Idealism hat, so ist dasjenige Gebiet, worin er zuerst Fuss fasst, das Bewusstseyn. Je entschiedener er hier aber auftritt, desto eher begegnet es ihm, dass er im Seyn und Wirken zurücksteht.

Dessen unerachtet schlägt er auch in diesen beiden Beziehungen bei Fischer noch durch, wenn auch nicht in gleichmässiger Ausdauer.

Es ist die Energie des Erkennens, worauf Fischer sein Augenmerk vor Allem richtet. Das Wirken und Begehren, sagt er (schon W. VII. VIII), ist ein transeuntes Wollen, welchem ein immanentes Wollen vorauszusetzen ist; dieses immanente Wollen ist aber nicht wieder ein Wirken und Begehren, sondern eben ein nach aussen gerichtetes Fühlen und Wissen. Das Wollen hat seinen Gehalt nur durch das sich darin verwirklichende Fühlen und Wissen. Die wesentlichste Energie des Geistes ist das Denken. Es ist ein inneres Sprechen (E. II, a. 256). Die Selbstmacht ist mit dem Selbstbewusstseyn Eins (II, b. 62.). Nicht blos aber auf seinen höheren, sondern auch auf seinen untersten Stufen noch ist das menschliche Erkennen dieses energische Thun. Wenn alles Erkennen, heisst es in jener Hinsicht (333), ein ideelles Reproduciren der Gegenstände oder der objectiven Vorgänge ist, welche wir verinnerlichen und innewerden, so dass wir das werden, was wir innewerden, oder uns geistig in das Bild dessen gestalten, welchen wir wahrhaft erkennen: so ist das musicalische Innewerden im eigentlichsten innigsten Sinne eine innere Selbstbewegung des ganzen Menschen, welcher das Kunstwerk, dessen Wirkung er sich hingiebt, nur dadurch selbstthätig vernimmt, dass er die Hervorbringung oder Ausführung desselben durch die Erregung seiner ganzen leiblichen und geistigen Organisation reproducirt. Die Gemeinempfindung des Leibes und seiner Zustände (sogar, II, a. 169) ist die Grundbedingung des Triebes der Erhaltung und Förderung des sinnlichen Lebens. Das Innewerden oder Bewusstwerden der Aussenwelt ist das Resultat der theoretischen Selbstbestimmung des Ichs durch die objectiven Affectionen oder Bestimmungen seiner äussern und innern Natur oder Organisation (155). Das Bewusstseyn ist (so) die freieste Selbstbestimmung, das Wissen ein reflexives Wollen (M. 232). Daher rührt auch seine Macht der Selbstvermittelung wie der Unterscheidung. Die entschiedne bestimmte Erkenntniss der Wahrheit oder ihr immanenter Beweis ist kritisch vermittelt durch die Widerlegung des Zweifels, wie die Erprobung oder Bewährung der religiössittlichen Gesinnung

durch Ueberwindung der Versuchung zum Gegentheil bedingt ist (E. II, b. 86). Das sich durch sogenannte Eindrücke Bestimmenlassen unterscheidet die in sich seiende Seele unmittelbar von ihrer freien Selbstbestimmung. Daher ist es ein Beweis von Alienation des Gemüthes, wenn Jemand die spontanen Bestimmungen desselben mit Erfahrungen verwechselt, welche durch objective Einwirkungen auf das Gemüth bedingt sind (E. II, a. 178). Das innere Erleben oder die geistige Selbsterfahrung ist (sogar 179) Grundbestimmung alles Fühlens. Auch unser Wissen hat nur soweit für uns Wahrheit, als wir uns seine Idee praktisch vermittelt haben. Unser Verhältniss zu Gott im Glauben ist nur so reell, als wir es durch unser Thun, d. h. durch unser Wollen im engern Sinn, erlebt und realisirt haben (W. 60). Die Wissenschaft hat nicht das Seyn, welches nur erfahren werden kann, sondern die Wahrheit oder die Idee der Gegenstände der natürlichen und geistigen Erfahrung zu erweisen (E. II, a. 243).

Vor der Energie des Erkennens sinkt nun aber das Wirken theils zur blossen Aussenseite des Wollens, theils zum lediglich dienenden Mittel der Vollendung des Bewusstseyns herab; wie denn auch der Unterschied des Theoretischen und Praktischen auf die Unterscheidung der Idealität in das Erkennen und Wollen reducirt wird. Wie das Wollen (F. VI, 28) ein sich realisirendes Denken, so ist das Wirken, Handeln, Schaffen ein reales Wollen oder blos Bethätigung des Willens (Str. I, 64. G. 85). Es äussern und realisiren sich blos darin Gefühle und Gedanken (M. 203). In diesen bestimmt sich ein Jeder weit mehr und ist seiner viel mächtiger als im transeunten Wollen und Wirken (W. VII). Die ideelle Wirksamkeit und Wirklichkeit des Geistes erweist sich darin, dass er sich im Wissen seiner selbst bethätigt (G. 126). Nur im Wollen und Wissen ist er wirklich (XIII). Nur durch das die Errungenschaft und den Gehalt aller Sphären, Stufen und Bestimmungen seiner Selbstentwicklung und Bildung affirmirende, sich vindicirende Wissen manifestirt er sich als die Wahrheit und die Vollendung der Seele und ihres Lebens (E. II, a. 227). Die Geschichte der Wissenschaft ist die objective Verwirklichung des universellen Systems der Wahrheit und Wirklichkeit (243). Daher erklärt sich auch die Stellung, welche

nach dem Verf. die Wissenschaft unter den organischen Entwicklungen jenes substanziellen Wissens und Wollens einnimmt, zu welchem sich der Staat wie der Mechanism zum Organism verhalte (M. 454 cf. E. II, b. 14). Die menschliche Seele ist die Subjectivität der ideellen Selbstbestimmung, durch welche sie ihr geistiges Wesen im freien Wollen und Wissen zur Wahrheit des theoretischen und praktischen Geistes verwirklicht (E. II, a. 30). Man kann sich aus der Idee des sich ebensosehr wollend und mithin praktisch wie erkennend oder theoretisch bethätigenden Ichs überzeugen, dass es sich auf jeder Stufe seiner theoretischen Entwicklung und mithin als fühlende und anschauende, wie als wissende Intelligenz der Bestimmung bewusst wird, die Wahrheit oder Idee des Geistes, welche sie subjectiv inne wird, objectiv erkennt und denkend begreift, in entsprechenden Formen der Willensthätigkeit zu realisiren. Aber die den wahrhaften Erweisungen der theoretischen Selbstbestimmung entsprechenden Willensbestimmungen sind nicht die Triebe, durch deren Befriediguug die Willkühr die Glückseligkeit zu erreichen hofft, sondern durch Ueberwindung selbstsüchtiger Affecte, Begierden und Leidenschaften werden schon auf der Stufe des Gemüthes und der Anschauung praktische Gefühle, Bestrebungen und Handlungsweisen bestimmt, welche die Freiheit des praktischen Geistes positiv vermitteln (M. G. A. 1849. N. 175. S. 363). Das Höchste und Letzte bleibt aber das Theoretische. Der wissende Geist hat dieselbe Idee zu erkennen, welche der vernünftige Wille zu realisiren hat. Dieselbe innere Unendlichkeit, welche die Möglichkeit der vollendeten praktischen Selbstbestimmung ist, ist auch der Grund der vollendeten theoretischen, welche das Ziel und Resultat der ihrer Idee entsprechenden Geistesthätigkeit ist (F. VII. 56).

Gleichwohl drängt es sich dem Verfasser unwillkührlich auf, dass das Wollen sich zum Denken nicht lediglich als die zweite Seite der Idealität zur ersten verhalte und dass das Wirken nicht gar nur eine Aeusserung des Wollens sey. Er kennt ein von unserm freien Willen abhängiges Denken und erblickt in der Ausführung dieser und anderer willkührlichen Thätigkeiten, sowie des Wollens überhaupt die Wirkung unseres übersinnlichen Ichs (F. VI. 27 cf. E. II, b. 400). Doch selbst noch

tiefer verlegt er die Quelle des Wirkens im Verhältniss zum Denken und Wollen. So lange das Ich (sagt er F. III, 106 cf. 120 Anm.) sich successiv theoretisch und praktisch selbst bestimmt, ist es in der Bildung seines Charakters begriffen und jede seiner Bestimmungen ist durch eine Vertiefung in sich (also durch eine andere Selbstbestimmung, als das Denken und Wollen ist) vermittelt, durch welche es seine theoretischen und praktischen Thätigkeiten bestimmt oder hervorbringt. Erst durch das thatsächliche Vorhandenseyn dieser dritten tieferen oder vielmehr ersten, weit ursprünglichern Gestalt der Selbstbestimmung in des Verfassers Lebensanschauung wird eine grosse Anzahl seiner herrlichsten Sätze verständlich. So ist (sagt er etwa E. II, b, 127) die geistige Liebe ebensowohl an sich selbst erkenntnissselig, wie die wahre Weisheit praktisch ist. Und dass die Tugenden des Muths und der Demuth keine einseitig praktische Bedeutung haben, erhellt aus der Thatsache, dass das Erkennen nur durch ihre Einheit einen ethischen Charakter hat, der nicht blos durch die Frechheit mystischer und speculativer Excentricität, sondern auch durch die Niederträchtigkeit der Resignation auf die Erkenntniss der Wahrheit negirt wird. Dieses Wirken aber, dessen Urthätigkeit der Selbstbestimmung des Menschen nicht zeitlich vorangeht, sondern durch diese wirksam ist und sich verwirklicht (33), ist kein Uebergehen oder Uebersetztwerden des Wollens und Erkennens ineinander. Gegen solche verschwindende Verbindungen und ebenso dagegen, dass etwas wesentlich niederer Stehendes sich selber zu einem Höheren zu bestimmen vermöge, erklärt sich Fischer anderwärts vielfach nachdrücklichst (cf. H. 200). Bei ihm selber vorkommende Anklänge hieran werden meist durch die stille Correctur abseiten der gediegenen, ob auch verborgenen, Hinterlage unschädlich. Sofern das geistige Individuum (bemerkt er II, a. 138 cf. 245) sich nur als freies Organ des geistigen Reiches, welches die Menschheit bildet, wahrhaft selbst erkennt: so wird es so wenig auf irgend einer Stufe seiner Selbstbestimmung sich einseitig theoretisch verhalten, als es sich einseitig praktisch verhält, ohne zu fühlen, oder anzuschauen oder zu denken, was es will oder wirkt. Und mit derselben Gesetzmässigkeit, mit welcher die Thatsachen der theoretischen

Selbstbestimmung, z. B. Gefühle, Anschauungen, Gedanken, die Impulse oder Motive entsprechender Bestrebungen oder praktischer Willensbetimmungen in sich schliessen und in diese übergehen und durch sie von dem Ich verwirklicht werden: werden die letztern in das Bewusstseyn zurückgenommen oder durch entsprechende theoretische Bestimmungen erkannt. Auch die Empfindungen gehen mit eben der innern Gesetzmässigkeit in Reactionen und Bewegungen über oder werden vielmehr von dem freien Ich in letztere übersetzt, mit welcher dieselben in das allgemeine Selbstbewusstseyn aufgenommen werden. Das sinnliche Empfinden und Wahrnehmen bestimmt sich selbst zum geistigen Innewerden, d. h. zum Fühlen und geistigen Anschauen (174). Vielmehr aber hat das Wirken die Sinnlichkeit zur Bedingung und das Wissen und Wollen zur Vermittlung der ihm eigenthümlichen concreten Selbstbestimmung.

2. Die Metaphysik.

Die Selbstverwirklichung des Menschen steht mit derjenigen der Natur, der geistigen Welt und Gottes in einem so eingänglichen Verkehr, dass das Verständniss der menschlichen Wirklichkeit nur Hand in Hand mit der Einsicht in jene dreifache Wirklichkeit erreichbar ist. Daher lassen uns auch die Aufschlüsse, welche Fischer hierüber gewährt, nicht ohne die nöthigen Fingerzeige, wie sowohl in die Seiten als in die Stufen der menschlichen Selbstverwirklichung noch einige weiteren und bestimmteren Blicke zu thun sind.

Nachdem sich Fischer von der im menschlichen Erkenntnissprozesse herrschenden Energie überzeugt hatte, stand ihm auch der Weg offen, sie selbst auf dem Gebiete der Wirklichkeit, und zwar auch hier vor Allem in ihrem theoretischen Verhalten, zu entdecken. Die Seele (E. II, a. 247) ist einerseits Subject des Leibes als ihrer äussern Organisation und ihres Organs, andererseits Subject einer geistigen Entwicklung, durch welche sie sich zum Geiste bestimmt und verwirklicht, der ihr Zweck und ihre Vollendung ist. Die Stufen dieser Befreiung der Seele zum Geist, das Gefühl, die Anschauung und das Denken, erweisen sich als Sphären, in denen der Geist seine wirkliche Freiheit hat, weil sie die bestimmten Verwirklichungen

seines Willens sind, der in der Besonderheit seiner Welt in sich gekehrt und mit sich identische Allgemeinheit ist (M. 225). Die praktischen Vorgänge, welche jenen theoretischen entsprechen, sind das Streben (Encyc. II, a. 139), das reproductive und productive Thun (221) und das Verhalten des praktischen Geistes (264). So ist die menschliche Seele das Prinzip des seine Idee erkennenden und realisirenden Geistes, zu welchem sie sich im freien Fühlen, Wissen und Wollen zu verwirklichen hat (H. 379). Es sind dies aber in dem Sinne stufenweise Hervorbringungen ihrer selbst, dass sie sich in jeder Form ihrer Wirklichkeit auf einer höhern, durch die vorhergehenden vermittelten nicht aber verursachten Stufe setzt und erfasst (M. 191). Das reale Prinzip der Selbstentwicklung der Natur und der natürlichen Existenzen ist der bewusstlos wirkende, plastische Wille, oder der Bildungstrieb. Das Prinzip der freien Selbstbestimmung aber ist der selbstbewusste Wille, der zwar wesentlich (nicht nur graduell), nicht aber absolut von dem bewusstlos bildenden Prinzip der Natur unterschieden ist. Aus dem objectiven Wirken des plastischen einer- und aus dem subjectiven Sichbestimmen des geistigen Willens andererseits ist die „Selbstbewegung des natürlichen und geistigen Lebens“ (nach Hegel'schem Ausdruck) zu begreifen (G. 33). In der That stellt schon der Leib des Menschen als Verwirklichungs- und Darstellungsmittel des Geistes nicht nur eine besondere Form oder Stufe der Organisation, sondern den seinem Begriffe entsprechenden Organism dar. Es macht daher auch die Physiologie des Menschen nicht einen besondern Theil der allgemeinen Physiologie der lebenden Wesen aus, was der Fall wäre, wenn der Mensch, sei es auch nur als physisches Wesen, der allgemeinen Gattung der Naturwesen als besondere Gattung subsumirt wäre. Vielmehr bildet die Physiologie des (physischen) Menschen eine selbstständige, die Idee des Organism in ihrer adäquaten Verwirklichung darstellende Wissenschaft, welche im allseitigen Verhältnisse zur vergleichenden Physiologie der Thiere steht, welche die besondern Bildungsstufen oder die inadäquaten Formen der Idee des Organism darstellen; daher der menschliche Leib in der Bestimmtheit seiner Systeme und Organe allgemeines Eintheilungsprinzip der Abtheilungen und Unterab-

theilungen des Thierreichs ist (Str. II, 110, E. I, 115). Die ideelle Selbstverwirklichung oder Selbsthervorbringung der geistigen Seele durch ihr freies Verhalten zu ihrem Organe und zur Objectivität oder ihre Selbstvermittelung zur in sich geschlossenen Persönlichkeit kann mit dem reellen Gestaltungsprozess verglichen werden, in welchem der Organism, d. h. sein Prinzip oder Selbst, durch die Aneignung der Elemente und Alimente sich selbst organisirt oder producirt, oder sich durch die Verdauung und Assimilation der ihm entsprechenden Objecte mit sich vermittelt (E. III, 51 ff. S. M., 18).

Der seiner selbstbewusste freie Geist concentrirt aber nicht nur durch seine Natur die Natur des Universums; er individualisirt ebensosehr durch die Eigenthümlichkeit oder Originalität seines Genius den allgemeinen Geist, zu dessen freiem selbstbewusstem Organ er sich zu entwickeln und zu bilden befähigt und berufen ist (E. II, a. 14). Obwohl nun aber der allgemeine, objective Geist die Totalität der einzelnen Geister oder Subjecte ist, so ist er doch nur die selbstlose, subjectivitätslose (M. 379) Einheit derselben, indem er nur in ihnen und durch sie existirt und sich erfasst. Die einzelnen Geister aber sind nur relative Einheiten des Universums. Erst der sich selbst und die Objectivität bestimmende und wissende Urgeist ist die an und für sich seyende Einheit der Welt. In ihm erkennt mithin die Vernunft den absoluten Grund des wahrhaften ewigen Seyns der einzelnen relativen Geister, denen er sich als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt offenbart. Wenn es nun aber schon der Idee des allgemeinen objectiven Geistes widerspricht, dass er sich nur in unselbstständigen Individuen verwirkliche: so widerspricht es noch weit mehr der Idee des absoluten göttlichen Geistes, dass er sich in Geistern offenbare, die durch die Vergänglichkeit ihrer Existenz die Unwahrheit ihres Wesens erweisen würden (Str. II, 112). Der in der Wahrheit oder Vollendung seiner Idee gedachte allgemeine objective Geist, der nur in den menschlichen Individuen existirt, kann in seiner Relativität und Bedingtheit nur die ideelle Manifestation oder das geistige Reich des absoluten Geistes zu bilden bestimmt seyn (H. 359). Obwohl aber nicht absoluter, göttlicher Geist, ist der in seiner Wahrheit sich verwirklichende und wirkliche allgemeine Geist

doch allseitig vollendeter objectiver Geist. Die vollkommne Wirklichkeit der Vernunft ist, als die seiner Idee adäquate absolute Gegenwart, sein sich in allen Momenten und Beziehungen bewährendes ewiges Reich, und die menschlichen Individuen sind subjective Totalitäten des Ganzen, die, durch ihre innere Universalität der zeitlichen und örtlichen Beschränkung enthoben, ihre Entwicklung zu dem Zwecke vollenden, um den vollständigen Reichthum des Geistes als ewige Vermittelungspunkte seinès Reiches zu geniessen (F. VII, 65). Die Wissenschaft aber ist die allseitige Erkenntniss der allgemeinen Wahrheit und Wirklichkeit des ethischen Gemeingeistes, welche das Licht des Geistes ist, durch das er seine innere subjective Wahrheit in der Einheit mit der absoluten und objectiven Wahrheit erfasst. Daher die Wissenden oder Gelehrten von Beruf in noch bestimmterem Sinne die freien Organe und Repräsentanten des Gemeingeistes ihrer Völker sind, als die Künstler (E. II, b. 374, 5). Das Wesen aller sittlichen person- und gemeinschaftbildenden Wirksamkeit ist jedoch die Liebe, so dass die sich bewährende praktische Selbstbestimmung dasjenige Verhalten der Subjectivität zum absoluten und objectiven Geiste ist, in welchem sie sowohl durch die Receptivität des sich Bestimmenlassens als durch die Spontaneität des Wirkens oder sich im selbstthätigen Verhältniss zur Objectivität selbst Bestimmens freies intelligentes Organ des geistigen Reiches ist, das sich in den Sphären des Staates, der Kunst, der Wissenschaft und der Religion verwirklicht. Allein selbst die geistige Empfänglichkeit des sich Bestimmenlassens ist ein freies Verhalten, indem es von dem Willen des seiner selbst mächtigen Subjects abhängt, ob und in welcher Weise es sich geistig bestimmen lässt. Es zeigt sich mithin in doppelter Beziehung, dass der in sich selbst allgemeine, die Einheit seiner Idee sowohl theoretisch als praktisch verwirklichende und in diesem Sinne objective Geist das Resultat und die Wahrheit der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Seele oder des subjectiven Geistes ist (E. I, 104, II, a. 132).

Innerhalb der menschlichen Seele ist ihr Wesen der terminus a quo, ihre Subjectivität oder ihr Selbst der terminus per quem, während der terminus ad quem ihre selbstbewusste Selbst-

verwirklichung oder ihre ideelle Energie ist (II, a. 124). Durch ihre selbstthätige Beziehung zu ihrem Leibe entwickelt sich die Seele zum concreten Geiste (50). Auch bei Gott ist das substanzielle Prinzip oder dasjenige seines Lebens sein Wesen, das subjective Prinzip seines Wollens oder Liebens sein Herz oder Wille, das objective Prinzip der absoluten Wahrheit seines Wissens sein Geist (E. III, 176). Das Reich des Geistes ist der Zweck der Weltgeschichte, von welchem das Reich der Natur nur die aufzuhebende Voraussetzung (die Vergangenheit), das Reich der Seele (die subjective Gegenwart des Geistes) nur die Vermittelung ist. In dem Reiche des Geistes realisirt sich das an sich nur Ideale durch alle Formen und Verhältnisse des Lebens (M. 429). Dadurch aber unterscheidet sich das menschliche Wissen von dem göttlichen, dass der menschliche Geist sich receptiv verhalten muss, um die Spontanëität seines Fühlens und Denkens erweisen zu können, der göttliche aber von der Objectivität als von seiner Schöpfung weiss (483. cf. Str. I, 55). Das sowohl subjectiv durch seine innere Absolutheit, wie objectiv durch seine Allgegenwart und Allwirksamkeit unendliche Urindividuum ist das Urbild und Urprinzip des Denkens und Seyns (E. III, 100). Wenn sich aber der subjective Geist durch die Welt, mit welcher er in Wechselwirkung steht, nur relativ oder nur von aussen bestimmt weiss: so erkennt er sich dagegen von innen in seinem ganzen Wesen und Seyn von einem Prinzip bestimmt, das sich ihm in diesem Bewusstseyn als Urwesen offenbart (G. 66). Denn dass das Absolute nicht Problem der äussern Erfahrung sein kann, folgt aus seinem Begriffe, wornach es kein relatives, dem Selbstbewusstseyn gegenüberstehendes Object, sondern das alles Daseyn bestimmende und in sich begreifende Ursubject ist (65). Natur, geistige Welt und Gottheit dürfen nicht auf denselben absracten Begriff des Objectiven reducirt werden (M. G. A. 1849, 340). Es gilt, ebensowohl die innere Selbstverwirklichung der Centralmonas durch die höchsten der absoluten Persönlichkeit wesentlichen Bestimmungen des Könnens, Wollens und Wissens zu begreifen, als die Offenbarung des göttlichen Urwesens, Urwillens und Urgeistes in den Sphären der Objectivität zu erforschen (M. 480. E. III, 170). Wie sich die Eine Gottheit in die Prinzipien des Urwesens,

Urwillens und Urgeistes ewig unterscheidet, um sich ewig zu begründen, zu lieben und zu wissen: so unterscheidet sich die Eine Menschheit in die Prinzipien des natürlichen, oder nach Aufhebung, d. h. Verklärung der Natur des wesentlichen, des seelischen und des geistigen Menschen (G. 78). Werden wir uns bewusst, dass wir in unserem innersten Wesen, in unserem ideellsten Wollen und unserem wahrsten Wissen durch eine von aller relativen Ursächlichkeit verschiedene absolute Ursache begründet oder getragen, beseelt oder befreit, begeistet oder erleuchtet und geheiligt werden: so erkennen wir diese absolute Ursache in diesen Wirkungsweisen als Urwesen, Urwille oder Urgemüth, und Urgeist (G. 68. E. III, 156). Es ist unmöglich, dass der Mensch irgend einen Moment seines Lebens ohne Gott verwirkliche. Auch seine geistige Selbstbestimmung setzt sein ewiges durch Gott Bestimmtwerden voraus (E. III, 295. F. VII, 70). Gleichwohl und gerade durch die vollständige Geordnetheit seiner Selbstbestimmung steht der Mensch als relatives Prinzip seiner selbst in Wirklichkeit in einem freien Verhältnisse zu Gott (F. III, 134). Denn die Empfänglichkeit des Menschen für die göttliche Thätigkeit muss zur Selbstthätigkeit werden, wenn derselbe mit Gott wirken soll (142. E. II, b. 125. 158).

Die Hauptmomente der Psychologie: das Wesen, die Seele und der Geist sind die Grundbestimmungen der Persönlichkeit, deren äusseres Organ oder Verwirklichungsmittel ihre Leiblichkeit und deren ideelle Organisation ihre immanente Natur ist, welche innere Objectivirung der Subjectivität das mit ihr identische Medium, oder, wenn man lieber will, das innere Organ ihrer selbstständigen ideellen Existenz ist, durch welches sie sich zum concreten (organisirten, objectiven) Geist selbst entwickelt und bildet (E. II, a. 125). Die menschliche Selbstverwirklichung scheint hienach darin zu bestehen, dass die Leiblichkeit des Menschen als seine dermalige Natur oder Objectivität durch einen Prozess aufgehoben werde, worin seine geistige Natur Objectivität gewinnt. Diese Auffassung der Fischer'schen Anthropologie legt sich noch näher durch einige andern Stellen. Durch eine Versetzung der Momente des Menschen ist das Wesen der Seele zu einem nur vorausgesetzten, und das im Wesen ursprünglich aufgehobene natürliche Seyn zu einem

gesetzten (äusserlichen oder materiellen) gemacht worden, so dass das subjective Prinzip sein Wesen nur noch successiv (zeitlich) durch die Ueberwindung seiner Sinnlichkeit verwirklichen kann (M. 115). Dass das Wesen, welches gesetzt seyn sollte, nur vorausgesetzt, das natürliche Seyn und Bewusstseyn aber, welches in dem Selbstbewusstseyn oder durch dasselbe aufgehoben seyn sollte, ein gesetztes ist: darin zeigt sich das umgekehrte Verhältniss der Momente der Persönlichkeit (176). Unser Philosoph lässt nun die Leiblichkeit am Ende nicht vernichtet, sondern verklärt werden. Wirkt doch schon der Fortschritt der geistigen Organisation (oder der Natur des geistigen Lebens) veredelnd auf seine äussere Organisation oder auf die Natur seines Leibes (M. 246. E. II, b. 120). Fischer unterscheidet sogar ausdrücklich (M. G. A. l. c. 332. F. VI, 23. 31) die Natur des Leibes und die der Seele. Allein auch das geistige Leben bedarf seiner eigenthümlichen Natur. Dies ergiebt sich geradezu aus der Stellung des leiblichen, psychischen und geistigen Lebens in der Einheit des menschlichen. Denn unter jenen drei Prinzipien sind nicht drei Dinge, Substanzen oder Subjecte zu denken; sondern es ist wesentlich Ein und dasselbe Ich, welches sich in seine Körperlichkeit vereinzelt, sie zum Verwirklichungsmittel oder Organ seiner Besonderheit macht und als dieses besondere Subject oder als diese sich durch ihre Körperlichkeit bestimmende Seele für sich wird, was es an sich ist, oder sein Wesen zur concreten Allgemeinheit des Geistes verwirklicht (M. 249 cf. 326 Anm.). Die Natur oder das Lebensgesetz eines Lebens ist aber stets die Bestimmtheit einer sich rein bestimmenden Wesenheit oder das Produkt der rein wesentlichen Prädetermination; daher auch die Natur Gottes nicht, wie Fischer will, blos Produkt des ersten Prinzipes, sondern dasjenige aller ist. Allein was wäre die Einheit, worin diese dreifache Wesenheit selbst prädeterminirt wäre? Determinirendes Prinzip der bestimmten Formen, in welchen persönliche Wesen existiren können, ist die Persönlichkeit (Str. I, 77). Die Wesenheit des Menschen ist seine Persönlichkeit (E. II, b. 36). Die wahrhafte Einzelnheit individualisirt und erkennt als an und für sich seyende Subjectivität das Allgemeine oder das Ganze und ist mithin als sich selbst erfassende Allgemeinheit selbstbewusstes

8*

Wesen oder Persönlichkeit, während das Naturwesen, dessen Eigenthümlichkeit eine unwesentliche ist, nur die Besonderheit seiner Art repräsentirt (G. 42. Anm.). Im Menschen ist nur Eine Vernunft im Gefühl, Wollen und Denken. Daher unterscheidet das Gefühl, dessen Idealität, Innigkeit und Klarheit den Genius ebenso auszeichnet, wie die Meisterschaft des Denkens, den Menschen ebenso wesentlich vom Thier wie das Denken (H. 407). Die Originalität des Gemüthes und Geistes liegt in der Persönlichkeit (443). Es ist daher irrig zu meinen, der individuelle Geist entwickle blos eine seiner Verwirklichung zu Grunde liegende Anlage (M. 187). Wenn man das Subject für den gemeinsamen Grund des Fühlens, Wissens und Wollens erklärt: so verkennt man die Energie der Seele oder ihre Actualität, zufolge welcher sie nur im Fühlen, Wissen und Wollen ist, was sie ist (203). Die Prinzipien des Wesens (und der durch dasselbe begründeten Natur), des Willens (oder Gemüthes) und des Geistes erweisen sich als die Bestimmungspunkte aller, sowohl der absoluten, wie der relativen Persönlichkeit (E. III, 182. 188). In ihr erst ist die Fähigkeit des Menschen begründet, sich im Verhältniss zu sich selbst, zur Welt und zu Gott in subjectiver Totalität zu verwirklichen (F. III, 118), während sich die absolute Persönlichkeit dadurch, dass sie sich in absoluter Totalität setzt, von der menschlichen schlechthin unterscheidet (M. 291. 462. 2te Anm. cf. G. 78. 54).

Die Persönlichkeit unterscheidet sich dem Verf. in die drei Momente des Wesens, der Subjectivität und Objectivität (M. 179). Sowohl die Selbstverwirklichung als das Verwirklichtwerden der Persönlichkeit in ersterer Hinsicht charakterisirt er als Begründung (Str. I, 44 cf. G. 68. E. III, 156). Diese ist aber Vertiefung, durch welche sich zunächst die Objectivirung vermittelt, worauf erst die Subjectivirung eintreten kann. In der That lässt auch Fischer im Schauen als demjenigen Akt der Selbstverwirklichung der Seele, welchem diese in der Selbstverwirklichung der Persönlichkeit entspricht, das Selbstbewusstseyn sich objectiviren (M. 200). Den Zeitmomenten nach legt er nun dem Leib die Vergangenheit oder das Gewordenseyn bei. Der Vergangenheit gegenüber thut sich aber in diesem Zeitleben die Zukunft mit dem Akte der Objectivirung auf, während die

Gegenwart eine blosse Oscillation zwischen beiden Zeitpunkten ist. Dieser Auffassung unseres Philosophen schliesst sich sogleich bestätigend die Erfahrungsthatsache an. Sobald der Leib des Menschen als gewordener den Mutterschooss verlassen hat, tritt das psychische Leben im Besitze dieses seines Organes, in dessen Hervorbringung die Selbstverwirklichung der Persönlichkeit ihre Selbstvertiefung vollzieht, nun als zukunftsvolles Wesen des Kindes und als Idealität des sehnsüchtigen, nach jenseits gerichteten Jünglingsalters im Fühlen und Anschauen in den Vordergrund. Selbst das Denken kommt erst durch die Macht der Idee zur eigentlichen Gegenwart, wie denn Fischer auch die Seele als das nur ideelle, nicht wahrhaft gegenwärtige Moment in dem Zeitprozess bezeichnet. Die Gegenwart der Idee oder die Geistesgegenwart verbreitet sich aber dadurch über das menschliche Leben vom Mannesalter an, dass nun die Persönlichkeit ihr Geistesleben zur Herrschaft bringt, indem sie durch den Geist sich des psychischen wie leiblichen Lebens bleibend bemächtigt und beide vermittelt. In dem Grade als dies geschieht, wird die particuläre Selbstbestimmung des leiblichen Daseyns im Erhaltungs-, Trieb-, Sinnen- und Vorstellungsleben über die Einseitigkeit des Gewordenseyns, und die allgemeine Selbstverwirklichung des psychischen Lebens in dem Gemüth, Willen, der Intelligenz und dem Selbstbewusstseyn über die Einseitigkeit noch unbestimmten Zukunftschwebens erhoben, cf. M. 314. Es geschieht insbesondere im Arbeiten, Handeln und Schaffen, worin die Ideenzeugung abseiten des Geistes bis zur Selbstvermittelung durch alle Stufen der particulären und allgemeinen Selbstbestimmung durchdringt. Es geht darum nicht an, mit Fischer den Geist in die Zukunft seiner selbst zu versetzen, während eben die Geistesgegenwart das Wirken unseres wahren Wesens in uns ist. Andererseits ist es erst jetzt verständlich, was es zu bedeuten habe, wenn derselbe darauf hinweist, dass die reine Selbstbestimmung unserer Wesenheit oder Persönlichkeit der concreten Selbstverwirklichung unseres persönlichen Lebens nicht zeitlich vorangehe, sondern durch sie eben wirksam sei (E. II, b. 33).

3. Die praktische Philosophie.

Ist die Klarheit der Erkenntniss wesentlich bedingt durch die Bestimmtheit ihrer Gegenstände, so sind unter den praktischen Fragen die eine nach der Stellung der Freiheit zum Bösen wegen der Verkehrung aller Bestimmtheit durch es und die andere nach dem Verhältnisse der Sittlichkeit zum physischen Leben wegen der relativen Unbestimmtheit der Elemente und Urprozesse des letztern ebensowohl der wissenschaftlichen Beantwortung schwer zugänglich, als sie dadurch, dass sie bis in die innersten Tiefen Gottes und der Naturwelt hineinreichen, von der durchgreifendsten Bedeutsamkeit sind.

a. Die Freiheit und das Böse.

Mit Recht hebt Fischer an der Selbstbestimmung, vermöge welcher das menschliche Wesen es von seiner reinen Wesentlichkeit zur vollendeten Selbstverwirklichung bringt, den Charakter der Selbstbefreiung hervor. Etwas Anderes aber ist es, ob dieser Uebergang nicht ohne die Selbstverkehrung des Menschen möglich war. Seine Aeusserungen darüber in ihren näheren oder entfernteren Beziehungen darauf haben zwar nicht durchgängig den gleichen Sinn. Allein der Umstand, dass auch der verborgensten Schwierigkeit des Problems nicht aus dem Wege gegangen wird, führt zur präcisen Bestimmung sowohl der sogenannten moralischen Freiheit als der wirklichen Schärfe des Unwesens des Bösen.

Wird die den einzelnen Handlungen vorangehende Einheit des Wesens ihnen dem Begriffe und nicht der Zeit nach vorausgesetzt: so ist sie innere, substanzielle Totalität, welche erst durch das subjective, sich zeitlich bestimmende Thun zur daseyenden gesetzten Totalität oder zur concreten Einheit vollendet wird, und der Wille, der sein Wesen durch sein Thun verwirklicht, bestimmt sich durch einen qualitativen Fortschritt. Diese der Zeit nicht etwa nur vorausgesetzte, sondern in der zeitlichen Selbstbestimmung wirkliche Ursprünglichkeit des Willens lässt sich jedoch nur anerkennen: wenn man zwischen dem im Wollen Seyn und durch das Wollen Seyn unterscheidet. Man kann dann der subjectiven Freiheit die wesentliche voraussetzen,

ohne das subjective Prinzip zu läugnen. Die Gesetzmässigkeit, durch welche der Mensch sich bestimmt, ist die Form seines eignen Willens. Sie ist seine Eigenthümlichkeit, durch die er sich in der Bestimmung des natürlichen Lebens, der Seele und des Geistes von Anderen unterscheidet. So ist er in jeder Beziehung frei. Sein Geschaffenwerden macht sein unmittelbares oder vermitteltes Sichselbstbestimmen nicht unmöglich, sondern es ist die Voraussetzung des individuellen Sichselbstsetzens, welches nur kein absolutes Sichhervorbringen ist (M. 184—7). Was aber die Entstehung des Bösen betrifft, so konnte der Urmensch nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren anfänglichen Einheit durch sein Wollen für sich werden, was er an sich gewesen, welches negative Verhältniss der Prinzipien sich nun fortsetzte (475). Das Selbstbewusstseyn ist das aus seiner Entäusserung in das natürliche Seyn in sich zurückkehrende Wesen (182). Was der Wille durch die Actualisirung seines subjectiven Wollens und mithin durch die Scheidung seines Fürsichseyns von seinem Ansichseyn werden kann: ist er nicht und weiss er nicht, und das Bewusstseyn dieses Nichtseyns aber Werdenkönnens wird zum Trieb, jene substanzielle Einheit mit Gott zu negiren und gleich Gott zu werden (112). Wir können daher eine mit dem organischen Fortschreiten des gesunden Lebens vergleichbare, durch keine negativen Differenzen getrübte Entwicklung des Menschengeschlechts nimmermehr für eine Möglichkeit halten (362 cf. 425). Die Zersetzung unserer ursprünglichen Einheit ist durch den Trieb des Bewusstseyns, durch sich und für sich zu werden, was es als solches nur an sich ist, zu begreifen und der Schöpfer selbst hat diese an und für sich nicht gewollte That nur um des Zweckes willen zugelassen, oder vielmehr geradezu teleologisch gewollt (341). Sie ist gewollt, damit Gott als Erlöser und Vollender sich offenbaren könne (G. 105. M. 324. 5), überhaupt der sittlichen Weltordnung willen (G. 104. E. III, 232).

Diese Nothwendigkeit der Gewolltheit des Bösen sowohl abseiten des Menschen als Gottes kömmt jedoch dem Verf. selber bedenklich vor. Ein Schwanken, welches seinen Grund darin hat, dass Fischer die Wesenheit des menschlichen wie göttlichen Wesens nicht mit voller Bestimmtheit als ihre Per-

sönlichkeit erkannt hat, sondern diese bald blos als Resultat ihrer Selbstverwirklichung, welches allerdings das persönliche Leben ist, bald als den blossen Zusammenhang ihrer Prinzipien betrachtet. Nicht die eigenwillige oder einerseits abstracte andererseits veräusserlichende, sondern die reine Selbstbestimmuug, welche nur Hand in Hand mit der concreten gelingt, lag dem Urmenschen nahe, wenn seine Wesenheit die noch unverletzte Persönlichkeit war. Selbst die tiefste Reue und die durchgreifendste Sinnesänderung derer, welche erst durch späte Ueberwindung grosser Sündhaftigkeit noch der Seligkeit der Erlösung theilhaftig werden, kann den innigeren, heiligeren und reicheren Lebensgehalt der Christus ähnlicheren Jünger nicht ersetzen, welche in der vollkommensten Gemeinschaft mit ihm zu der durch das lichteste, schärfste Bewusstseyn des negativen Gegensatzes vermittelten, in sich selbst vollkommensten, seligsten Erfahrung und Erkenntniss des ewigen Lebens der unendlichen Freiheit, Liebe und Wahrheit verklärt werden (E. III, 420). Und zwar ist nach Fischer dies am meisten der Fall bei demjenigen, dessen Bewusstseyn des negativen Gegensatzes am wenigsten in der Erfahrung selbstvollbrachter Sünde besteht (E. III, 418). In der That nun ist bei gleicher Klarheit in der Erkenntniss der Verkehrtheit von etwas dasjenige Erkennen das mächtigere und bedeutendere, welches dieselbe nicht erst der Erscheinung abliest, sondern denkend nach der Natur der Sache erschaut, ob jene dann blos möglich bleibe oder irgendwie eintrete. Es ist dann ein ähnliches Verhältniss wie zwischen dem Bewusstseyn des Erfinders und Entdeckers und dem der Zeitgenossen. Der Beruf zu einem solchen Bewusstseyn von der Verkehrtheit vor ihrer Vollbringung liegt aber in der Wesenheit des Menschen und also in einem jeden. Auch die göttliche Hülfe, deren es sammt dem entsprechenden praktischen Verhalten bedarf, ist nicht geringer anzuschlagen, als bei nachträglicher Erlösung. Kann doch die Errettung aus Gefahr eine so energische That seyn müssen, als die aus gegenwärtiger Noth. Doch dies weiss und sagt Fischer besser, als der hier über ihn Referirende. Je weniger die durch das Wesen des Geistes bestimmten Gegensätze seiner Entwicklung und Bildung zu Widersprüchen werden, und je entschiedener er die Möglichkeiten einer disharmonischen

Selbstbestimmung in ihrem und mithin vor ihrem Wirklichwerden als reine Versuchungen überwindet, desto vollkommener und vermittelter ist die Einheit des Menschen mit sich selbst, in welcher er sich in der Totalität harmonischer Gegensätze verwirklicht und erkennt. Die Versuchung ist als wirklichwerdendes (nicht wirkliches) Böses die Feuerprobe des sich durch ihre Ueberwindung bewährenden Willens, der seine Idee um so siegreicher verwirklicht, je weniger er in die Versuchung einwilligt, wodurch sie erst zum wirklichen Bösen: zur Sünde wird (G. XXXVII cf. M. 330. 339. 351. besonders G. 115). Es ist darum unmöglich, die beiden Gedanken, dass die Sündhaftigkeit im Allgemeinen die negative Bedingung der Erlösung (als absolut nothwendigen Vorgangs) ist, und dass die Entwicklung und Bildung des Einzelnen um so vollkommner ist, je mehr er das Böse vor seinem Wirklichwerden und mithin als reine Versuchung durch und mit Gott überwindet, zusammenzudenken, wie Fischer verlangt (105).

Jene Nothwendigkeit wird indessen näher als eine moralische bezeichnet. Die positive und negative Selbstbestimmung des ersten Urmenschen verwirklichte und entschied sich aus seinem Wesen und durch seinen Willen mit innerer moralischer Nothwendigkeit (E. III, 377). Aus der Unangemessenheit der besondern Bildungsstufen zur allgemeinen Idee (heisst es sogar H. 389 cf. M. 351) folgt nicht ihr innerer Widerspruch. Der Jüngling ist, weil er noch nicht Mann ist, keineswegs sich selbst oder seinem Wesen widersprechendes und mithin verkehrt entwickeltes, sondern nur relativ entwickeltes Individuum. Es ist im Greisenalter an sich noch keine Verminderung der Geistigkeit, wenn, mit den leiblichen Sinnen, der geistige Sinn für die (zeitliche) Gegenwart und das Gedächtniss für die nähere Vergangenheit abnimmt. Ja sogar die Verminderung der Gluth und Fülle der Phantasie, sowie der reflektirenden Verstandesthätigkeit, ist als Vergeistigung und Läuterung zu betrachten: indem die im Greisenalter herrschende Tiefe und Klarheit der die Wahrheit innewerdenden und wissenden Vernunft in der seelen- und geistvollsten Erinnerung der eigenen und fremden Schicksale, in der Erwägung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit oder ganzer Völker und in der Aussicht in die Ewigkeit, diese Vollendung

und Wahrheit der Zeit, und vor Allem in der religiösen Erleuchtung und Heiligung des Geistes und Gemüths sich offenbart (F. VI, 44). Doch noch mehr. Die Handlungen des Menschen sind Erweisungen seiner Freiheit (Str. II, 18). Die negativen Egoisten wollen gar nicht schuldlos seyn (F. III, 146). Auch der Irrthum ist nicht blos Mangel an Wahrheit, sondern entstellte Wahrheit. Die Systeme des Atheism und Naturalism sind moralisch verschuldet (140). Sogar der Sinn der moralischen Nothwendigkeit erhält von Fischer die unverfänglichste Erklärung. Je mehr wir uns bewusst werden, dass wir nicht aus moralischer oder geistiger Schwäche, sondern mit selbstbewusstem freien Willen gesündigt haben, desto grösser wird unsere Reue werden, in welcher wir uns der Möglichkeit oder der Macht der Sinnesänderung bewusst werden. Es giebt allerdings eine Unzufriedenheit mit sich selbst, welche die freie Gemüths- und Geistesentwicklung eher stört als fördert. Aber die Reue wird als sittliches Gefühl der Impuls zur Ueberwindung des Zustandes, den wir bereuen; und je mehr wir uns in der Reue überzeugen, dass wir die Möglichkeit oder Fähigkeit haben, anders zu handeln, desto stärker wird der Glaube an die Macht unseres mit dem göttlichen Willen sich vereinigenden Willens zur sittlichen Entscheidung wirken. Ueberzeugt sich das Subject in dem religiössittlichen Gefühle der Reue, dass die innere Nothwendigkeit, mit der es moralisch handelte, eine durch die Entscheidung des Willens selbst bestimmte war, und dass es mithin anders hätte handeln können, wenn es anders hätte handeln wollen: so versichert es sich ebendadurch seiner Fähigkeit, durch Ueberwindung der Versuchung sittlich zu handeln, und es sieht ein, dass es nur von seinem Willen abhänge, ob es sich selbst überwinden und verläugnen wolle, um durch Gott und mit Gott zu wirken, oder ob es sich in seiner verkehrten Richtung fixire. Kommt aber ein Subject auf das traurige Resultat, dass es nicht anders als immoralisch handeln könnte, wenn es gleich anders handeln wollte, indem seine bösen Handlungen die nothwendigen Wirkungen realer Kräfte oder überwiegender Motive gewesen seien; kommt ein Subject auf die Meinung, es sei unselbstständiges, von überwiegenden Motiven abhängiges Wesen: so wird es weit eher zur moralischen Ver-

zweiflung, als zur sittlichen Reue kommen, und es wird sich auf keine Weise in sich selbst zu erfassen suchen, um sich in der Einheit (?) mit Gott von seinem Zustande zu befreien, und sich zu einer neuen Gesammtthätigkeit zu erheben (F. III, 148).

Der böse Wille erweist seine negative Freiheit nicht durch Beschränkung, sondern nur durch Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit (Str. II, 19). Durch die widergöttliche Selbstbestimmung des Geschöpfes wird sein Verhältniss zu Gott auch nicht abgebrochen, sondern nur verändert, indem dasselbe durch sein egoistisches Wollen die göttliche Wirksamkeit zu seinem Gerichte verkehrt (E. III, 293). Denn wenn wir annehmen, dass sich die intelligenten Geschöpfe auch nur in einem Moment schlechthin oder absolut aus sich selbst bestimmen, so betrachten wir ihr Wollen als voraussetzungslos und beschränken das göttliche durch das menschliche (M. 474). Es widerspricht aber dem Wesen wie dem Willen Gottes, seine unendliche Macht und Thätigkeit zu verendlichen; und zwar um so mehr, je weniger das Geschöpf schlechthin durch sich und für sich selbst eines Thuns fähig ist, welche absolute Freiheit so wenig von einem besondern Momente des geistigen Lebens wie von seiner Totalität, worin dieses begriffen ist, gelten kann (274). Gleichwohl ist das von Gott Geschaffenwerden nur die Voraussetzung des sich selbst Schaffens; und ein Wesen, welches nur geschaffen würde, und sich nicht auf irgend einer Stufe der Selbstständigkeit selbst schafft, oder sich in der Einheit seines Begriffs zum Subject seines Geschaffenseyns macht, wäre reines von seinem Hervorbringer nicht unterschiedenes Product, oder es wäre vielmehr immanente Bestimmung des sich durch seine Production bestimmenden Subjects. Aber das sich selbst Schaffen des mit seinem göttlichen Schöpfer Eins (?) werdenden und durch diese Einheit mit sich selbst, d. h. seinem eignen Wesen einigen an sich freien Geschöpfes ist ein ideelles Reproduciren seiner selbst, nicht ein sein Geschaffenseyn Negiren, welches negative Wollen erst an dieser wesentlichen Einheit und durch sie möglich wird (W. 18).

b. Der Zusammenhang des ethischen und physischen Lebens.

Die menschliche Selbstverwirklichung und die Naturwirklichkeit stehen in einem innigen Zusammenhange, zu dessen Erfassung sich weder der Mechanism, noch der Dynamism, sondern nur ein bis in die Wesenheit des Menschen und der Natur hinabsteigender, durch die Wahrheit jener beiden Weltanschauungen sich vermittelnder, aber auch die Einseitigkeit beider überwindender Standpunkt zu erheben vermag. Auf ihm wird die Thatsache klar, dass die Natur dermalen weder im Zustande, welchen sie vor unserer Menschheitsgeschichte hatte, noch in demjenigen, in welchen sie durch die Vollendung der letztern eintreten wird, sondern in einem Stadium der Materialität sich befindet, worin ihr Uebergang zur ganzen und vollkommnen Wirklichkeit noch suspendirt ist. Doch auch den nicht ausbleibenden Eintritt dieser findet der ächte Erkenntnissstandpunkt bereits in der Natur und in der Menschheitsgeschichte angezeigt. Freilich gewinnt bei Fischer auch hier das menschliche Bewusstseyn einen Einfluss auf die Naturvollendung und sie eine Bedeutung für jenes, dass darüber die concrete Selbstverwirklichung der Menschheit und der Natur in Rückstand zu kommen scheint. Eine Gefahr, welcher jedoch durch Hervorhebung der entscheidensten Angelpunkte der Geschichte der Natur- und Menschenwelt in ihrem tiefsten Zusammentreffen, worin absoluter, objectiver und subjectiver Geist die Wurzeln ihrer ganzen Energie durchblicken lassen, gesteuert wird.

Von tiefer Bedeutung für die Energie des Wirkens ist der Urzusammenhang des menschlichen Leibes und dadurch der Naturwelt mit dem höheren Leben des Menschen. Dies ist ein Gegenstand, dem Fischer die eingehendste Aufmerksamkeit widmet. Die Schöpfung der menschlichen Natur ist durch die ganze Naturschöpfung vermittelt, so sehr, dass alle Actionen des schaffenden Willens, deren Resultate in den Momenten und Stufen der Natur auseinandergesetzt sind, sich in der Schöpfung des menschlichen Seyns, in welchem sich der weltschöpferische Prozess concentrirt, vereinigen (M. 112). Die Natur ist ein Seyn, welches sich nicht zum Ansichseyn oder Wesen, ein Werden, welches sich nicht zum Durchsichwerden oder Thun und nicht

zum Fürsichseyn oder Selbstbewusstseyn bestimmt (116). Der Geist macht die unmittelbare Einheit des Seyns und Werdens, an welcher er sein natürliches Leben hat, zur Voraussetzung einer durch seine ideelle Selbstbestimmung hervorgebrachten und vermittelten Einheit mit sich selbst, d. h. mit seinem allgemeinen Wesen. Durch diese Einheit wird das Seyn zur Wirklichkeit (ἐνεργεια), das Werden zum Thun, und das sich Aeussern zur Rückkehr in sich selbst, in welcher der Geist seine Zeit sowohl begreift wie hervorbringt und sich dadurch zur Ewigkeit der Idee befreit (120). Der Urmensch ist als der sich in der Wahrheit seines göttlichen Begriffs erfassende Einheitspunkt der Schöpfung so wenig in einen besondern Ort, wie in eine besondere Zeit erschaffen (336). Die Zeit der Naturdinge und Naturwesen ist in der Zeit des Ganzen begriffen, aber nicht, als ob sie nur Combinationen der allgemeinen Voraussetzungen alles concreten Seyns, der Elemente oder Grundstoffe wären. Vielmehr sind die Formationen, in welchen sich der Begriff des Ganzen eigenthümlich bestimmt, höhere Daseynsweisen des Naturprinzips, als jene Allgemeinheiten, durch welche es zu den concreten Schöpfungen nur übergeht (122). In der Natur ist zwar jedes Individuum als bestimmter Entwicklungspunkt des Ganzen nur im Verhältniss zu den ihm vorausgesetzten und den nach ihm folgenden Geschöpfen, was es ist; und es kann nur durch den Ort und die Zeit des Naturprozesses, an welchem und in welcher es entstanden ist, begriffen werden. Der Begriff der Natur ist auch an jedem Gebilde in seiner Totalität erkennbar. Er bestimmt sich mithin in jedem Dinge im Verhältnisse zu allen andern in einer Bestimmtheit, in welcher sich dieses allseitige Verhältniss in seiner eigenthümlichen Form und Bildungsstufe reflektirt. Aber da die Naturindividuen durch ihre Eigenthümlichkeit nur besondere Organe des Totalorganism darstellen, so reflektirt sich in ihnen die Einheit nur im Verhältnisse zu dem Ganzen, das sich durch ihre Besonderheit organisirt, nicht in ihrer an und für sich seyenden Totalität. Die Menschen dagegen, welche diese in sich reflektirten Totalitäten sind, sind Organe eines Organism, in welchem jedes Glied das Ganze individualisirt (418). Es erklärt sich hieraus auch, warum es

es wohl einen Urmenschen, nicht aber auch eine Urpflanze oder ein Urthier gibt (E. I, 101. cf. 111 und 286).

Der Mechanism, welcher die Kräfte und Thätigkeiten höchstens als Accidentien des Stoffes anerkennt (E. III, 239), kann nicht einmal die Plasticität der unorganischen Natur erklären. Denn der mechanische Atomistiker, welcher die Theile, aus denen der Krystall zusammengesetzt ist, in die gestaltlose, nur gestaltbare Flüssigkeit zurückverlegt, welche die Möglichkeit des Gestaltungsprozesses ist, erfasst und erweist damit in keiner Weise den Prozess und die Natur der regelmässigen Gestaltung wissenschaftlich. Noch weniger lässt sich die vegetative Entwicklung durch ein blosses Hervorgehen und Grösserwerden von in dem Keime der Pflanze schon vorhandenen Gebilden ihrer Gliederung begreifen, indem das Wachsen Selbstentwicklung eines an sich unentwickelten Keimes in die besondern individuellen Gegensätze der Organisation und mithin ein sich Gestalten und Neugestalten (Metamorphose) durch ein nicht nur quantitatives, sondern wesentlich qualitatives, Fortschreiten ist (E. II, b. 52). Das andere Extrem der ganz oder halb materialistischen Vorstellung ist diejenige dynamische Denkweise, welche die Kräfte nicht nur für immanente Potenzen und Agentien, sondern für schöpferische Prinzipien der Stoffe hält, ohne das Räthsel zu erklären, wie reine wesenlose Kräfte Stoffe und Körper verursachen und hervorbringen können (E. III, 240). Die substanzielle, individuelle und subjective Einheit (cf. H. 118. 332) sind die Vorstufen der menschlichen (92). Die eigenthümlichen Wesenheiten der Sphären des Universums lassen sich aber keineswegs durch die ihre Entwicklung nur bedingenden Elemente oder Prozesse der unorganischen Natur oder durch die Annahme einer identischen Weltsubstanz oder Naturkraft erklären (121). Man muss sich vielmehr zu der Einsicht erheben, dass die wahrhaften Agentien der Prozesse, Entwickelungen und Gestaltungen der Natur von den die allgemeinen Vorgänge ihres objectiven Lebens bestimmenden Kräften bis zu den die Aeusserungen des subjectiven Naturlebens beseelenden Prinzipien übersinnliche ideelle Potenzen und Mächte sind (120). Dies sind die Wesenheiten der Dinge. Sogar die nicht eigen- oder selbstlebendigen unorganischen Körper sind nicht nur Resultate des lebendigen

Bildungsprozesses der Erde (240. 1). Einmal ist es unstatthaft, von einem geologischen Organism zu reden oder die Erde als ein organisches Wesen zu betrachten (H. 349). Dann aber sprechen dagegen auch auf der andern Seite liegende Thatsachen. Sofern jene Körper, obwohl sie sich im Gegensatze zu den organischen Individuen nicht selbst reproduciren oder erneuern, gleichwohl nur durch die Affirmation ihres individuellen Daseyns und die Reaction gegen negative Wirkungen der Aussenwelt bestehen oder ihre individuelle Bestimmtheit behaupten: erweisen sie die Wirksamkeit ihrer Substanz schon durch ihre Beharrlichkeit und (mechanische) Unverdränglichkeit und mithin durch die Energie, mit welcher sie den Raum in bestimmter Weise erfüllen und ihre individuelle Daseynsbestimmtheit durch den Widerstand behaupten, welchen sie andern Körpern entgegensetzen. Aber noch entschiedener manifestiren sie die ihnen immanente Macht des Wirkens in ihrem magnetischen und elektrischen Verhalten, wodurch sie Momente der allgemeinen Naturprozesse sind, und insbesondere in ihrer (chemischen) Durchdringlichkeit oder in ihrer Befähigung und Bestrebung, zu ergänzenden Momenten neuer Einheiten und Daseynsformen zu werden (E. III, 244). Die Metamorphose der Pflanze besteht darin, dass sie durch Gestaltungen, die sich selbst zu höheren Bildungsstufen desselben Ganzen aufheben und entwickeln oder fortbilden (die Knospe wird zur Blüthe und diese zur Frucht) in den unentwickelten Anfang (den Kern) zurückgeht, aus welchem (als Keim) sie den Kreislauf durch jene Durchgangspunkte beginnt. Dagegen ist der beseelte Organism eben deshalb vollkommener als die nur lebendige Pflanze, weil seine subjective Einheit als sinnliche oder geistige Seele sich ihre Rückkehr in sich (in der Selbstempfindung) durch sich selbst gleiche, sich bewährende Organe vermittelt, von denen keines die andern aufhebt oder negirt, sondern die sich als dem organischen Selbst entsprechende Gebilde zu sich ergänzenden Momenten seiner Organisation vereinen und zusammenwirken (H. 321). Die Systeme und Organe der organischen Wesen nämlich sind, was sie sind, nur in den bestimmten Verhältnissen, in denen sich die Individuen im Unterschiede ihrer Gliederung zu sich selbst verhalten, und sie verhalten sich nur identisch

zu sich selbst, indem sie ihre Organe zu Mitteln der organischen Einheit machen und sich aus der Totalität ihres Seyns reproduciren, ein Prozess, der das einfache Selbstgefühl zum Resultate hat (M. 118).

Wir sehen aber die Existenzen der Natur entweder in unthätigem Daseyn — der passive Tod, — oder im bestandlosen Werden — der active Tod — untergehen (F. VII, 48). Dass jedoch die natürlichen Existenzen in ihrem endlichen Daseyn oder Werden ihre Einheit mit sich verlieren oder in Anderes übergehen, diese ihre Vergänglichkeit hat ihren tieferen Grund darin, dass die Negation in ihrem Werden und Daseyn sich als bestimmten Widerspruch erweist, der dem Daseyenden nicht ebenso wesentlich ist, wie die Begrenztheit. Die Naturforschung beweist, dass die Naturwesen nicht einzig und allein als endliche Momente oder Organe des allgemeinen Naturlebens durch ihre Lebensäusserung die Kraft verlieren, dem Wirken der Aussenwelt entgegenzuwirken, sondern dass sie sich in ihrer Lebensthätigkeit selbst verzehren und mithin wesentlich an einem innern Schicksal zu Grunde gehen (H. 213). Damit hängt dann auch die Gewaltsamkeit zusammen, welche das äussere allgemeine Naturleben gegen die individuellen Naturwesen ausübt (M. 337). Ueberhaupt aber ist die Einheit der Welt mit ihrer Idee in ihrer zeitlichen Entwicklung nicht sowohl eine wirkliche, als vielmehr erst und noch eine wesentliche (G. 103). Erst durch die Aufhebung der substanziellen Einheit des Urbewusstseyns wird mit dem Prozess, wodurch der Mensch geschaffen wird, auch der Prozess der Naturschöpfung suspendirt, eine Suspension, welche das Einseitig- und Selbstständigwerden der Gegensätze, die in der wesentlichen Einheit der Schöpfung sich wechselseitig ergänzten und ineinander reflektirte Momente des Ganzen waren, zur Folge hatte. Die Erregung des Eigenwillens, durch welche der Mensch von Gott und der göttlichen Einheit seines Wesens abfiel, setzte sich von den ersten Voraussetzungen des Daseyns an, durch deren negatives Verhalten die gegenwärtige Stellung und Lage der Dinge eingeleitet wurde, durch alle Formationen und Entwicklungsstufen der Natur fort, welches im Kampfe sich selbst entzündende und verzehrende Naturleben so sehr zur Gegenwart geworden ist, dass es von einer an die

Erscheinung gefesselten Vorstellungsweise für die einzig mögliche Realität des die Natur producirenden Begriffs gehalten wird (M. 336. 475. G. 102. H. 368). Dass aber die Natur vor der Zeit, durch welche der Mensch ein anderer wurde, als welcher er in der Bestimmtheit des Urbewusstseyns gewesen ist, nicht räumlich und zeitlich erschien, sondern in dem Prozesse ihres Geschaffenwerdens wirklich gewesen ist, kann um so weniger geläugnet werden, da das Werden der organischen Natur, welches eine andere als die gegenwärtige Wirklichkeit der unorganischen Natur voraussetzt, die Vollendung desselben Prozesses ist, durch welchen die unorganische Natur hervorgebracht wurde, welcher Prozess als Prozess seine Formationen nicht räumlich, d. h. aussereinander, hervorbringen konnte. Sondern in dem Prozesse wird das Aussereinander seiner Momente durch die Verhältnisse aufgehoben, in welchen sie sich gegenseitig setzen oder voraussetzen, und mithin Alles durch Alles bestimmt wird (M. 334). Der letzte Aufschluss, warum der Prozess, durch welchen die Erscheinungen und Epochen der Natur zu Momenten eines in sich geschlossenen organischen Systems werden, suspendirt wird, ist ihre Relativität, in welcher sie unbehindert des wesentlichen Unterschiedes des Geistes von der Natur (H. 268) der Schauplatz der sich im Verhältnisse zu den Orten der natürlichen Welt zeitlich entwickelnden Menschheit ist (M. 335). Die Ansicht, nach welcher die Natur nur ein Produkt der Intelligenz oder die sich äusserlich gewordene anschauende Idee ist, widerlegt sich selbst, weil sie der äusserlich oder in ihrem Anderssеyn angeschauten Idee eine von der anschauenden Intelligenz unterschiedene und in gewissem Sinne selbstständige Existenz zuschreibt. Andererseits verkennen die Realisten, welche die Natur nicht als die Vermittelung zu der Welt des Geistes, welche der wahre Zweck der Schöpfung ist, sondern als eine an für sich seyende Welt ansehen: dass der Mensch es ist, zu welchem und für welchen sie geschaffen ist (M. 138). Es gilt, das durch das Herausgesetztseyn der materiellen Welt vermittelte Aufgehobenwerden derselben in der Bestimmtheit des concreten Geistes — welches das Ziel der Geschichte ist — zu denken (M. 115). Weil die Materialität der Welt aber nur die sich selbst negirende Erscheinung ist, so fragt es sich nicht, ob sie als solche

Realität hat, sondern, wovon sie die Erscheinung ist und welche wahrhafte Wirklichkeit durch dieselbe und in derselben verkehrt wird (M. 335). Hält man die Erscheinung der Welt nicht für ein Werden zu Nichts und für Nichts, so kann das Resultat der Negation des Materiellen nur ein Positives, eine Wiederbringung aller Dinge seyn, durch welche nach der letzten Weltkrisis aus der alten Welt ein neuer Himmel und eine neue Erde wird (333).

Beweist doch die wissenschaftliche Erforschung der Natur und des Geistes, dass die ideellen Potenzen und Prozesse, das Licht, die Wärme, die Elektricität, der Magnetism und Chemism die eigentlichen Mächte und Energien des Naturlebens sind, und dass der seiner selbst mächtige intelligente Wille des Menschen die Natur zu seiner Aussenwelt umbildet und auf die Leiblichkeit durch Imagination zu wirken vermag (E. III, 246). Sofern nun in der wahrhaften Fortbestimmung des Begriffs als qualitativem Fortschritt jeder höhere Begriff in einer wahreren Bestimmtheit oder ideelleren, d. h. dem allgemeinen Begriff oder der Idee adäquateren Form gesetzt wird: ist dieser Stufengang nicht sowohl ein Vermehren als vielmehr ein Idealisiren seines Inhaltes, wodurch ebensosehr die ihm widersprechenden oder unangemessenen Bestimmungen negirt oder aufgehoben werden, wie die ihm entsprechende Form hervorgebracht wird. In diesem Sinne bildet die Natur die stufenweise Entwicklung des allgemeinen Begriffs des Lebens, welcher in jedem höheren Reiche der Natur durch ein ihm adäquateres Prinzip seiner Verwirklichung in wahrerer Form existirt, so dass die Begriffe der specifischen Selbstgestaltung, des individuellen und des subjectiven Lebens, welche die Prinzipien des Mineral-, Pflanzen und Thierreichs sind, ebenso viele Stufen der Entwicklung des allgemeinen Begriffs der Natur bilden. Der allgemeine Begriff des individuellen und namentlich des subjectiven Lebens selbst entwickelt sich durch einen Stufengang von bestimmten Begriffen, von denen jeder höhere eine der Idee des vegetativen und animalen Organism adäquatere, concretere Einheit ist, als die ihm untergeordneten Begriffe. Diese stufenweise Entwicklung vollendet sich in dem Begriffe des der Idee des Lebens adäquaten Organism des Menschen (E. I, 114). So wenig aber die adäquate Verwirklichung der

Idee des Lebens im Organism des Menschen durch die Gesammtheit der organischen Wesen ersetzt werden kann: so wenig kann die urbildliche Verwirklichung der Idee des Geistes durch das Reich geistiger Individuen ersetzt werden, welche nur relative Formen und Stufen ihrer Verwirklichung darstellen (Str. II, 30). Allein auch die der Idee des Geistes absolut ensprechende Selbstoffenbarung ist nicht ein Schaffen von andern Wesen als er selbst ist, sondern ein Individualisiren seiner selbst und mithin seine wahrhafte Menschwerdung (G. 112). Dieses Prinzip ist als Mittler der Menschheit ebensosehr das Urbild der Vergangenheit, auf welches alle ihre Formen, als auf ihre Wahrheit hinweisen, wie er das Vorbild und beherrschende Prinzip der Zukunft ist (114). Je materieller (je schwerer und undurchdringlicher) Etwas ist, je mehr es ein nur reales objectives ist, desto abhängiger und machtloser ist es, desto weniger bestimmt es sich selbst. Je mehr es seiner selbst entäussert ist, desto mehr ist es Moment des allgemeinen Prozesses, desto mehr ist es dem Anderswerden preisgegeben, und desto kraftloser ist seine Wirkung, desto weniger wirkt es eigenthümlich, sondern nur durch sein Daseyn. Die Materie ist das Produkt fortwährend zersetzender und wieder ersetzender Prozesse, deren Subject sie nicht selbst ist, oder durch welche sie sich nicht wie das organische Individuum bestimmt. Die ideellen Naturpotenzen dagegen sind die Mächte oder die Agentien der Prozesse, deren passives Produkt die Materie ist. Von den individuellen Körpern sind aber die reellsten, d. h. die schwersten, die selbst- und machtlosesten, und wenn sie eigenthümlich wirken, so wirken sie z. B. als Gifte nicht durch ihre Masse, sondern durch ihre Qualität. Ihre Ruhe ist nur das Resultat der durch ihre Einheit zum Gleichgewicht gekommenen Prozesse (M. 471). Die zeitlich erscheinenden Individuen, welche nur Individuen sind, weil sich durch sie das Wesen ihrer Allgemeinheit (ihrer Gattungen) nicht individualisirt, können als verschwindende Momente oder als vorübergehende Actionen des allgemeinen Naturlebens betrachtet werden; aber weil nichts ohne Zweck geschaffen wird, so haben sie die Bestimmung, als aufgehobene Erscheinungen in der geistigen Erinnerung der Persönlichkeiten, für welche sich der Plan der Schöpfung (im vollendeten Reiche Gottes) entfaltet, die um so bestimmtere

Erkenntniss der existirenden Ideen per contrarium als Idole zu vermitteln; nach der platonischen Ansicht, dass alle Dinge und Wesen angemessene oder unangemessene Existenzen ihrer göttlichen Ideen sind (478).

So ist Fischer geneigt, die bleibende Bedeutung der materiellen Erscheinung der Natur für den Menschen vorzugsweise der menschlichen Erkenntniss zu Statten kommen zu lassen. Erklärlichermassen, da ihm der Einfluss der menschlichen Energie auf die Natur vornehmlich theoretischer Art ist, unerachtet er die relative Selbstständigkeit der Natur nicht blos überall anerkennt, sondern nach all ihren Seiten aus ihrer Quelle selber erklärt, die sie an ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit Gott hat. Daher ist auch die Energie des welthistorischen Prozesses überhaupt von vorwiegend ideellem Gepräge. Freilich wird dadurch die Macht der ächten persönlichen wie allgemeinen Gegenwart um so einleuchtender. Dass die Natur nur für unser erscheinendes Bewusstseyn (dessen Erscheinung allerdings nach unserm Philosophen ein ebenso folgenreiches als wirksames menschliches Thun ist) die Bestimmungen der Materie hat, folgt schon daraus, weil sie nur in dem Zeitmoment, in welchem wir sinnlich existiren, nach der einen Seite in das Aussereinanderseyn des Raums zerfällt, nach der andern aber in einer Aufeinanderfolge von Gestaltungen wechselt, durch welche im Vergehen des Alten nichts Neues entsteht, sondern im Wechsel des Einzelnen nur das Besondere (die Gattung oder vielmehr die Art) reproducirt wird (M. 136). Die Ansicht ist jedoch nicht unwahrscheinlich, Gott offenbare sich in den kosmischen Phänomenen nach der Macht und Gesetzmässigkeit seiner Natur oder als Vater, während er sich in der Schöpfung des concreten Seyns als formelles Prinzip oder als Sohn bestimmt, und stufenweise seine Schöpfung bis zu dem Punkte vollendet, in welchem er sich nicht mehr vorbildlich, sondern ebenbildlich oder in der Totalität seiner selbst, d. h. als Geist bestimmt und offenbart (M. 308). Es ist eine nicht zu verkennende Wahrheit, dass Alles nur an seinem Gegensatz offenbar wird. Dies gilt nun auch von dem Guten. Die unendliche Macht, die unendliche Liebe und die unendliche Wahrheit des Geistes setzt die höchst möglichen Gegensätze voraus, im Verhältnisse zu welchen sie

sich in ihrer über Alles siegenden Realität manifestiren kann. Das Verhältniss der Idee zur Wirklichkeit bestimmt sich nach den Prinzipien des Begriffs in dreifacher Weise. Sie ist entweder das Wesen oder die Seele oder der Geist der Welt. In der Bestimmung des Wesens der (ihrem Begriffe widersprechenden) Erscheinung kann sie ihre innere Wahrheit nur durch Aufhebung der negativen Verhältnisse manifestiren. In dieser Periode erweist sie sich als das Gericht oder das Schicksal der Welt, indem die innere, nur zukünftige Wahrheit der Idee nur wirklich werden kann, um die negativen Prinzipien, durch welche sich die alten Völker in ihrer Besonderheit erfassten, zu negiren. Diese Periode kann nur aufgehoben werden, um die subjective Wirklichkeit der Idee, welche sich durch das Prinzip der Seele offenbart, möglich zu machen. Indem aber die natürliche Welt nur in ihrem Prinzip, nicht in ihrer Erscheinung überwunden ist, kann in der Periode der subjectiven Freiheit des Geistes die Idee nur in dem Gedanken der Vorsehung erkannt werden. Während das Alterthum ein sein Daseyn richtendes Schicksal in der Zerstörung und dem Verfalle seiner Reiche sah, ahnt oder erkennt die mittelbare Zeit in allen Resultaten der Geschichte die Gerichte und Führungen des geoffenbarten Gottes, dessen Wille die ewige Liebe, dessen Geist die ewige Wahrheit ist. So lange jedoch die Objectivität dem Willen des Geistes entgegengesetzt ist, wird die Wahrheit nicht in der allseitigen Realität der Idee erkannt. Das Prinzip des Geistes oder der ideelle Wille kann aber die Wahrheit seines Wesens nur manifestiren, um durch die Idealisirung aller Formen und Verhältnisse den Geist zu realisiren. Die durch Ueberwindung der natürlichen Welt durch den Willen des Geistes wiedergeschaffene Wirklichkeit ist der Zweck der Weltgeschichte, die Ewigkeit, welche die Vollendung und der Schluss der Zeit ist (M. 422). So vollendet sich die Geschichte der Menschheit durch ihr eignes in ihre Substanz zurückgehendes und sie verwirklichendes Werden zur Ewigkeit des an und für sich seyenden Geistes. Durch die Actualisirung des sein Wesen verwirklichenden subjectiven Willens ist die Welt, die er in seinem Wollen zu überwinden hatte, seine eigene Objectivität geworden. Er hat sich objectiv frei gemacht, und sich durch seine Verwirklichung in seinen Himmel

erhoben, der nun nicht mehr sein Jenseits oder seine durch sein Wollen von Moment zu Moment hervorzubringende Zukunft, sondern die absolute Gegenwart seines An- und Fürsichseyns ist (W. 54). Das aus der (substanziellen) Tiefe der Vernunft durch die (subjective) Energie des reflektirenden Verstandes erzeugte Wissen ist der concrete Begriff oder der Geist des geschauten und gefühlten Inhalts. Und wie die Einheit des Begriffs durch die Reflexion nicht zersetzt, sondern vermittelt wird: so ist es die Energie des Gedankens selbst, durch welche er sich zur Wissenschaft einer Objectivität erweitert, deren reale Gestaltungen in dem Reichthume ihrer Organisation nur durch ein anschauendes Denken erkannt werden (M. 207, vgl. P. 53 f.).

4. Der Standpunkt.

Man glaube nicht, dass nur in den, eben angeführten, vor ungefähr einem Vierteljahrhundert erschienenen Schriften (über den Willen, die voraristotelische Philosophie, und in der Metaphysik) in Folge jugendlicher Frische wie Unvollendetheit die Philosophie Fischer's Energism von hervorstechend theoretischem Charakter sey. Was derselbe vor fünfundzwanzig Jahren mit bewunderungswürdigem Tief- und Scharfsinn in Grundrissen behauptete und hierauf sowohl kritisch (über Strauss und Hegel) als positiv (in der Idee der Gottheit und in der Encyclopädie) ausführte und so zu sagen in's Runde arbeitete, darin ist er sich stets auf allen Hauptpunkten vollständig treu geblieben. Er ist auch bei der seltensten Bescheidenheit (cf. N. 45. 48) sich dieses Charakters seiner Leistung, sowohl als seiner persönlichen Lebensaufgabe wie als der Forderung des Entwicklungsganges der Philosophie, durchgängig klarbewusst. Wir haben, sagt er 1833 (W. S. 13), zu begreifen: dass der menschliche Geist durch sein eignes Wollen die Macht der Zeit und durch die Vollendung seiner selbst in der Wahrheit seiner Idee für sich die Ewigkeit wird, die er in seinem Wesen nur an sich ist, und deren die Existenzen der Natur nur als Verwirklichungsmomente des göttlichen Schaffens und nur stufenweise an ihnen selbst theilhaft sind. Noch 1839 und 40 vernehmen wir von ihm: Es ist der Selbstbestimmung des Menschen keine Anlage vorausgesetzt, welche das menschliche Wesen, wie die Pflanze

den Keim, zu verwirklichen hätte, und an welche es gebunden wäre, sondern es ist selber Ursache seiner Selbstbestimmung (F. III, 131). Daher kann mit wissenschaftlicher Präcision nur von einem natürlichen, nicht aber geistigen Werden — der Geist wird nicht nur, sondern er bestimmt und bethätigt sich selbst — und nur von einer Wirklichkeit, nicht aber von einem Daseyn des Geistes die Rede seyn, indem er nur in der Verwirklichung seiner selbst existirt (F. VI, 2. Anm.). Durch seine ideelle Energie wird der Geist die wahrhafte Macht und Idealität der Zeit und des Raumes. Durch den Fortschritt der wahrhaften Verwirklichung seines Wesens oder seiner Idee hat er von Stufe zu Stufe sein ewiges Leben zu realisiren (1848. E. I, 210). Jedes geistige Subject ist berufen, in der Gemeinschaft mit Gott und seinem Reiche das allgemeine Wesen der Menschheit, durch die allseitige Verwirklichung der Idee der Humanität zum Ideal seiner Persönlichkeit, zu verwirklichen (1851. E. II. b. 58 cf. E. H. 10). Desshalb ist die ethische Persönlichkeit Jedem, der die Idee der ächten Humanität in sich entwickelt hat, um so heiliger, je inniger er in ihr das Object und Werk der göttlichen Erziehung, Erlösung und Heiligung erkennt (157). Die studia humanitatis entsprechen nur dadurch ihrem Zweck, dass sie wahrhaft personbildend wirken und mithin durch die Wissenschaft des Lebens und Geistes des Alterthums und des modernen und insbesondere des germanischen Geistes die concrete Erkenntniss und Verwirklichung der Idee der Menschheit vermitteln (389). Auch sagt nicht blos die Metaphysik (487): der Mensch ist Bewusstseyn; die Fundamentirung des 1855 vollendeten Gesammtsystems definirt die Philosophie als die Vernunftwissenschaft (E. I. 1 u. flg.). Gleichwohl ist überall die That das Entscheidende. Nichtsdestoweniger (heisst es H. 541) hat Hegel darin vollkommen Recht, dass er, obwohl Sophokles einer der Vorgänger des Christenthums ist, dennoch die Versöhnung des Oedipus von der eigentlich christlichen Versöhnung unterscheidet. Diese konnte auch im Drama erst nach der Zeit zum Bewusstseyn kommen, nach welcher das Heil erschienen war. Allein nicht blos das Wirken aus Gott im Heil, auch dasjenige aus dem Geiste der Nation macht Fischer gelten. Der Genius, dessen Originalität die tiefste und vielseitigste ist, indi-

vidualisirt durch die Vermittelung seiner Nationalität den allgemeinen Geist in der wahrsten und vollendetsten Form (E. I. 104. L. 20).

Doch auch seine eigne Zeit und die innerhalb ihrer ihm eigenthümliche Stellung bestimmt unser Philosoph auf das Genaueste. Auf den Gebieten des Lebens, Wissens und der Kunst sind wir in einer Uebergangsperiode begriffen (Str. II, 81). Man wird in meiner Philosophie eine zwar durch das Studium der speculativen Philosophie älterer und neuerer Zeit gebildete, keineswegs aber irgend einem Forscher daraus angehörige Theorie finden (M. 89). Der Hauptzweck der allgemeinen Prüfung der Geschichte der Philosophie und der speciellen Kritik des Hegel'schen als des umfassendsten wissenschaftlich durchgebildeten Systems war: die Wahrheit der Prinzipien der objectiven Vernunftwissenschaft zu erweisen, deren Begründung und Entwicklung das Problem der Gegenwart ist (H. 590). Ohnehin folgt es aus der Natur der Sache, dass eine Philosophie, welche selbst edlere Geister durch kräftige Irrthümer blendet, nur durch die aus ihrer speculativen Kritik sich ergebende wissenschaftliche Herstellung der noch kräftigeren Wahrheit, welche in jenen entstellt ist, überwunden werden kann. Eine Herstellung, die, weil sie durch Widerlegung des Irrthums vermittelt ist, nicht in einer Rückkehr zu ihrer unmittelbaren Gestalt besteht, sondern zur bestimmteren adäquateren Erfassung ihrer Idee sich gestaltet (IV). Je weniger wir uns aber auf eine Vergleichung des Hegel'schen Systems mit sich selbst beschränken, und je entschiedener wir es als besondere Bildungsstufe der Philosophie erweisen und durch eine tiefere und reichere Erfassung ihrer allgemeinen Idee oder Wahrheit über dasselbe hinausgehen, desto eher sind wir im Stande, durch unsern Versuch die kritische Begründung eines wahrhaften Fortschrittes und mithin einer neuen Gestaltung der Philosophie zu bilden. Zu diesem Werke berufen zu seyn, ist der Verfasser wissensschaftlich überzeugt (VII). So wichtig dem Verfasser jedoch die wahrhafte Logik ist und so lebendig sein naturphilosophisches Interesse ist: so sind doch erst die Wissenschaften der Philosophie des Geistes: die Anthropologie, die Ethik und die speculative Theologie diejenigen Probleme, deren wissenschaftlicher Erkenntniss und Entwicklung er

sein innerstes geisiges Leben und sein selbstständigstes Denken widmet (E. I. S. XXI). Allein so weit entfernt er ist, Irreligiosität für eine Probe von geistiger Freiheit und Tüchtigkeit zu halten, und so hoch er den Kirchenglauben ehrt: so hat er doch niemals Anspruch darauf gemacht, das Bekenntniss irgend einer Kirche philosophisch beweisen zu wollen. Vielmehr hält er es nach dem Vorgange aller speculativen Theologen und Religionsphilosophen für die höchste Bestimmung der Philosophie, als der Wissenschaft des die Wahrheit aller Prinzipien und Sphären der Wirklichkeit durch das ihnen entsprechende Ideensystem denkend erkennenden Geistes, die wesentliche Wahrheit der Religion, die selbst nach Hegel's Zugeständniss nur dadurch ihrem Begriff entspricht, dass sie von Gott geoffenbart ist, durch die wissenschaftliche Entwicklung der Idee Gottes und seiner Offenbarung zu erweisen. Diese wesentliche Wahrheit der Religion, welche nur der vernunftlose Atheism läugnet, erweist die Religionsphilosophie, ohne die positive Haltung und Gestaltung der Theologie zu theilen und ihre concreten dogmatischen Bestimmungen zu deduciren. Aber noch weniger setzt sie die absolute Unwahrheit der kirchlichen Dogmen voraus. Eine völlig willkührliche Voraussetzung, nach welcher die negative Philosophie jede, auch selbst die freieste Zusammenstimmung der Religionsphilosophie mit dem wesentlichen Inhalte der Theologie für unphilosophisch hält (E. III. S. VI). Die Philosophie ist an dem Wendepunkte angekommen, an welchem sie vom Pantheism in ihr absolutes Gegentheil, in den alten schon von den Häuptern der griechischen Philosophie überwundenen Sensualism und Naturalism übergeht oder zur denkenden Erkenntniss der Wahrheit des geistigen wie natürlichen Lebens und Reiches und des absoluten Urgeistes sich gestaltet. Diese den Pantheism und Naturalism, dem der Geist nur die Idealität oder Thätigkeit (Negation) der Natur ist, überwindende, die Freiheit des Geistes erweisende Philosophie wird von allen wissenschaftlichen Denkern der Gegenwart in den verchiedensten Formen der Forschung ausgebildet. Je grössere Fortschritte der Atheism und Naturalism in der Gestalt des begrifflosesten rohsten Materialism in den Herzen und Köpfen des Pöbels macht, desto entschiedener überwindet nicht nur die Theologie, sonder auch die Philo-

sophie der Gegenwart den Pantheism, welcher am Ende des vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts erneuert wurde: indem der concrete Theism, welchen Hegel durch seinen Tiefsinn anticipirte, nach dem Vorgange von Leibnitz, Schelling und Baader von allen tiefer denkenden Forschern der Gegenwart als die Wahrheit des Pantheism anerkannt und erwiesen wird (443).

So entschieden jedoch Fischer's System theistisch ist, so lässt sich gleichwohl jedem Anfluge von Pantheism im Prinzip schon mit Sicherheit nicht eher vorbeugen, als bis die Wesenheit als der reine Grund aller Wirklichkeit in ihrer ganzen Schärfe erfasst ist. Die Lösung dieser metaphysischen Aufgabe setzt aber voraus, dass erst Fischer's erkenntnisstheoretische Aufschlüsse in das Fleisch und Blut der Philosophirenden übergegangen sind. Fischer's oft wiederkehrende Hervorhebung der Wesenseinheit des Menschen mit Gott (E. I, 4. cf. II a 233. II b. 124. 265. 417) hat nun zwar selber einen pantheistischen Klang. Die Wesenseinheit wird aber häufig näher erklärt als wesentliche Beziehung, Uebereinstimmung, Verwandtschaft (H. XIII. E. I, 46. cf. F. VII, 68) und von der Identität ausdrücklich unterschieden (H. XIII. 214. E. II b. 42). Aehnlich geschieht es mit der Einheit, dem Einsseyn für sich (M. 205. 268. G. XXVII. H. 564. E. I, 192. 296. II a. 10. 29. 142). Der Verfasser betont es sogar, dass Gott zu seiner Existenz der Welt nicht bedürfe (G. 28. 36. H. 558), dass er nicht nothwendig wirke (G. 57. cf. 36). Allein er unterscheidet von der Existenz Gottes seine Persönlichkeit mit seinem Selbstbewusstseyn, welche sich Gott durch die Schöpfung vermittele (W. 13. M. 460. E. III, 192. 5), während doch die absolute Persönlichkeit nicht Persönlichkeit Gottes oder sie selbst wäre, wenn sie von irgend etwas ausser Gott abhinge, und sollte dies auch nicht einmal die wirkliche Welt, sondern blos die Idee der von Gott zu verwirklichenden seyn. Jene Auffassung rührt unverkennbar davon her, dass er die Wesenheit überhaupt noch nicht bis in ihre letzten Bestimmungen verfolgt hat. Damit hängt zusammen, dass er einerseits an der Natur und Geistigkeit Gottes (E. III, 153), andererseits (E. III, 209. Anm.) an den Gedanken Gottes von den Weltwesen und an deren eigener Wesenheit ihren belang-

reichen Unterschied übersieht (vgl. P. 38, n. 85). Nicht jedoch immer (M. 474). Ohne Zweifel übt der Umstand, dass die absolute Persönlichkeit Gottes, wornach sich auch Gottes Liebe und Gerechtigkeit bestimmen, zwar entschieden behauptet, nicht aber ebenso scharf gefasst und allseitig begründet wird, beim Verfasser Einfluss sowohl auf die vom Charakter der göttlichen Selbstgenügsamkeit abhängige Lehre von der Wiederbringung (M. 478. G. 132. E. III, 499), als auch auf die Ansicht, wornach die Verklärten die vollkommene Seligkeit der selbstlosen heiligen Liebe in der vollendeten persönlichen Einheit mit Gott erleben (F. III, 514).

Darauf, dass es Fischer's Beruf ist, die Hervorhebung des Energism aus dem Mutterschoosse der Philosophie in Angriff zu nehmen, beruht nun Mehreres in seiner Darstellungsweise. Der Drang, das Wesentliche zum Durchbruch zu bringen, lässt das für den jeweiligen Zweck minder Wesentliche einstweilen noch unentschieden. So heisst es bald empirische und positive Forschung, bald empirische oder positive, ebenso Reelles, Positives: obwohl Fischer recht gut weiss, dass die im blossen Werden bestehende und die durch geistige Selbstbestimmung sich vollziehende Wirklichkeit oder die Realität und Positivität wohl zu unterscheiden sind, und die empirische Forschung insbesondere von jener als nächster Erkenntnissvorgang gefordert wird (E. I, 150. 4. II, a. 244. b. 380). Auf der andern Seite wird das Wesentliche durch Spannung und Schärfung mit oder auch ohne Zuhülfenahme des erstern Verfahrens augenfälliger. Wenn Fischer den Theism die Wahrheit des Pantheism nennt oder von der Wahrheit eines ungeheuren Irrthums (H. 592) spricht: so meint er die Wahrheit, in deren Entstellung letzterer besteht. Er sagt (M. 291): diese Zeiten werden durch die Wahrheit der Prinzipien, deren Manifestationen sie sind, zu Ewigkeiten; unerachtet nach dem Geiste seiner Lehre die Zeiten nie zu Ewigkeiten werden, da in der Form der wechselseitigen Hemmung der Momente die nämliche Thätigkeit, welche in der Form ihrer gegenseitigen Setzung die Ewigkeit ist, als Zeit auftritt. Die unwahren Verhältnisse, heisst es M. 251, werden durch die Aufhebung dessen, was nur ist, nicht aber seyn soll, zu wahren verewigt werden: obschon es unserm Philosophen

nicht entgeht, dass diejenigen Verhältnisse, welche durch die unwahre Stellung ihrer wesentlichen Momente unter dem Druck der Zeit stehen, durch die Befreiung von jener auch von dieser frei werden. Nach H. 199 wird die wahre Negation der sich und der Einheit und Wahrheit widersprechenden Extreme nur durch ein positives Prinzip möglich, welches sie zu seiner Idee entsprechenden und mithin sich bewährenden Momenten des Lebens idealisirt. Allein Extreme können nie idealisirt werden, sondern nur die positiven Gegensätze, deren Lebensthätigkeit durch die Ueberspanntheit derselben in's Extreme zurückgehalten und verdüstert ist, können ihre Wesenheit zu lebenskräftiger Erscheinung oder ihre Idealität zur Geltung bringen, nachdem sie von jener Extremität erlöst worden sind. Dies ist aber geradezu der Sinn, in welchem sich Fischer S. 214 ausspricht. Alles bestimmte Negiren oder Aufheben, sagt er (E. III, 152) ist ein Setzen oder Bestimmen der Wahrheit des Negirten und alles positive Bestimmen der Wahrheit ist vermittelt durch Widerlegung und Ueberwindung des Irrthums oder der unvollkommnen Erkenntniss. Allein auch das Negiren ist nicht selber ein Setzen, sondern von ihm theils bedingt oder gar begründet, theils gefordert. Negatives und Positives setzen einander vollends (H. 255) gegenseitig, obwohl (G. 34) gewarnt wurde, es für gleichgewichtig zu halten. Das Diesseits wird (H. 592) als die allseitige Verwirklichung und Krisis der Idee des Geistes und das Schaffen als das Uebergehen Gottes von dem wesentlichen ewigen Wollen der Welt zu ihrem realen zeitlichen Wollen (G. 89) bezeichnet: obwohl unserm Philosophen jene Verwirklichung die Macht über die Zeit ist, die in der Krisis eben besteht, und das Uebergehen etwas von Gott schlechthin auszuschliessendes ist. Mit der Anwendung des bildlichen Ausdruckes Neuschöpfung bei der Erlösung (E. III, 155) nach dem Vorgange einiger Theologen ist zu vergleichen G. 112, und zum bessern Verständniss der bereits erwähnten Selbstlosigkeit des vollendeten Liebens der theoretische Charakter der religiösen Energie III, 236. Während (E. II, b. 433) der Gottmensch das Urbild und Haupt der Menschheit repräsentirt, ist er es sonst bei Fischer überall und ausdrücklichst selbst. Auch seine Hinweisung auf den göttlichen Urmenschen (E. II, b. 451) bedarf des

Hinblicks auf seinen Heiland und Gottmenschen. Charakterisirt er die natürlichen Individuen als an sich unwahre, ihren Ideen inadäquate Momente oder Exemplare der organischen Natur (E. I, 209): so weiss er ihnen hinwiederum sogar eine ewige Bedeutung zu vindiciren (M. 478). Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung (H. 591), immanente Vermittelung und Begründung (E. I, 158), Selbstvermittelung und Selbstbestimmung (E. II, a. 51) und ähnliche Prozesse werden häufig bei all ihrer grossen Verschiedenheit als gleichbedeutend zusammengestellt. Niemand kennt besser als Fischer den enormen Unterschied von Seyn und Wirklichkeit (E. I, 142) von gutem und schlechtem Affect (E. II, a. 183 cf. 184 und 195), und doch scheint er ihn hier zu ignoriren. Er zeigt (H. 40), wie innig und energisch Socrates nach dem Ideal „im modernen Sinne", das er anticipirt habe, strebe, und setzt doch anderwärts auseinander, dass das moderne Ideal das Unerreichbare des Weltschmerzes sey, während sich Socrates auf das durch unsern Philosophen zu genauerer Erkenntniss gebrachte Unentweichliche, in sicherer Aussicht Stehende richtet, und dieses hier auch gemeint ist.

Zweiter Theil.

Sengler *).

Erstes Hauptstück.

Darstellung der Sengler'schen Philosophie.

1. Der Standpunkt.

Die Philosophie ist der Geist nicht blos der Erkenntniss, sondern auch der Wirklichkeit, und zwar nach der Forderung

---

*) Plan zu einem neuen Katechism. 1829. = K.
Würdigung der Schrift von David Schulz über das Abendmahl. 1830. = Sch.
Kirchenzeitung. 1830 flg. = Z. 1830.
Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie. Allgemeine Einleitung in die speculative Philosophie und Theologie. 1834. = P.
Specielle Einleitung etc. 1837. = Pb.

der menschlichen Wesenheit selber. Nachdem sie in der neuern Zeit sich jener Seite nach erfasst hat, steht sie dermalen im Begriffe, auch dieser nach es zu thun und so sich objectiv und positiv zu bestimmen. Erst in Folge seiner reinen Selbsterkenntniss kann der menschliche Geist den wahren Gottesbegriff oder die absolute Wesenheit als das Prinzip seiner und aller Wirklichkeit setzen und damit die positive Philosophie in's Leben rufen. Allein das Hinausstreben über die bisherigen unreinen und einseitigen Standpunkte ist nicht schon die Erreichung des wahren und allseitigen, ohne welche die Ermattung nicht ausbleibt. Entsprang doch bereits im vorigen Jahrhundert der Aufschwung nur dem durch Kant fest in's Auge gefassten transcendentalen Gebiete des Geistes, als woran dieser die ideelle Quelle all seiner Realität hat, und das weder die Theosophie noch die kirchliche Theologie hinlänglich hervorhebt.

Die Philosophie ist die gewusste, sich selbst begreifende Wahrheit. So vereinigt sie als Resultat alle Erkenntniss, weil sie der Geist derselben ist. So ist sie kein blosses abstractes Schulwissen, sondern die wirklichste Wirklichkeit, die das Leben in seinen vielverschlungnen Fäden auffasst, umfasst, entwirrt, die Räthsel des Daseyns löst, den Schein vernichtet, den Zweifel überwindet, den Glauben über sich verständigt, die Entzweiung des Kopfes und Herzens versöhnt, das Leben im Zauber der wahren Realität darstellt, die überirdische Welt als die Wahrheit der Erscheinungswelt darthut. Sie verbreitet über alle Gebiete des Wissens Licht, Leben, Geist. Alle Formen der Wissenschaften und des Lebens sucht sie in ihrer Urform zu begreifen; findet überall ihr eigenes Wesen und erkennt sich als sich selbst. So hat sie auch das grösste Material, wie sie in die Tiefe des Geistes hinabsteigt. Stünde der Mensch in

---

Erste Vorlesung an der Universität Freiburg. 1842. = V.
Reden über die gegenwärtige Krisis der Weltgeschichte. 1843. = R.
Idee der Gottheit. Erster historischkritischer Theil. 1845. = G.
Zweiter Theil. Erste Abth. 1847. } = Gb.
Zweite Abth. 1852. }
Gedächtnissrede auf Anselm Feuerbach. 1853. = F.
Erkenntnisslehre. Erster Band. 1858. = E.

einem äussern Verhältniss zur Wahrheit, so könnte er sich von ihrer Erforschung lossagen. Allein je mehr der forschende Geist von einem Labyrinthe zum andern getrieben wird, ohne den lichten, befriedigenden Ausgang noch in der Ferne zu sehen: desto mehr concentrirt er sich in seine Tiefe, um das vielverworrene Abbild des äussern Lebens, der in sich selbst zerfallenen Wirklichkeit, in seinem Urbilde, der göttlichen Idee, die über aller Erscheinung schwebt und ihr zu Grunde liegt, zu begreifen (P. 8). So ist die Philosophie der Geist der Wirklichkeit (90. 5)..

Im Menschen selbst also ist aller Lebensräthsel Lösung; aber nicht in seinem verworrenen, gebrochenen Daseyn, sondern in seinem überzeitlichen, idealen Wesen. Je tiefer der menschliche Geist in die gährende Kluft des Widerspruchs hineinschaut, desto mehr nähert er sich auch der alle Widersprüche hervorrufenden und sie versöhnenden Wahrheit. Je mehr damit das Bedürfniss nach Verständigung des Geistes über sein Wesen, die Welt und sein Verhältniss zu ihr und Gott im Menschen aufsteigt, desto mehr wird er sich der Macht der Wahrheit bewusst (9). Es besinnt sich der denkende Geist in der Natur und Geschichte auf sich selbst, und alles Leiden und Thun ist ihm kein fremdes, sondern sein eigenes. Er sieht sich in den Prozess innigst verflochten und erkennt sich als die veranlassende Ursache desselben. Hieraus sehen wir, wie der menschliche Geist aus seinem eignen Wesen bestimmt ist, zu philosophiren. Es ist kein äusseres Bedürfniss, kein müssiges Thun. Hat er sich freilich den Grundton seines Wesens durch eigne Schuld verstimmt, so mag nichts mehr vor ihm Geltung haben. Alle äussere Reflexionen und Demonstrationen mit ihren Consequenzen scheitern, wenn es am Organe, dem Grundton der Wahrheit, gebricht. Mit dem Verstande hängt aufs Innigste der Wille zusammen, so dass man von der Verkehrung jenes auf die Verkehrung dieses schliessen muss. Denn der concrete Wille ist die Persönlichkeit selbst (11. 12). Die Vernunft ist nicht das erste; sie ist That der Freiheit (88).

Unsere Gegenwart ist zu gewaltig angeregt von einem höhern positiven Geiste, als dass sie sich nicht bald über ihr eigentliches Ziel klar werden sollte (280). Es ist offenbar, dass

sich die gesammten Fragen der Menschheit immer mehr in die Philosophie drängen und ihre Lösung von ihr erhalten wollen (Pb. S. IX). Die bisherige Philosophie war blos regressive, den letzten Grund der Wirklichkeit durch Selbst- und Welterkenntniss erst noch suchende Wissenschaft. Allmählig nun ist der menschliche Geist bis zu demselben vorgedrungen. Mit diesem Grunde als dem höchsten Prinzip der Wirklichkeit ist erst eine wahrhaft objective oder positive Philosophie gewonnen (G. IV). Es ist eine solche, welche die Wirklichkeit aus ihrem ewigen Wesen erklärt, nachdem sich in der neuern Philosophie der subjective, objective und absolute Erkenntnissstandpunkt nacheinander ausschliesslich gesetzt hatte und in dieser Einseitigkeit von ihr weggeschafft worden war (cf. Pb. 5. 439. 451). Der Uebergang aus der blos regressiven und in diesem Sinne subjectiven oder negativen Philosophie zur objectiven oder positiven ist die entscheidende Krisis in der gegenwärtigen Zeit. Das Alles setzende Prinzip aber, bei dem die Philosophie jetzt aus ihren Lehr- und Wanderjahren angekommen ist, ist die absolute Wesenheit, die Idee Gottes (G. IV). Und wenn die Philosophie dadurch mit den Wahrheiten des Christenthums in Uebereinstimmung tritt: so ging dies, wie man sieht, aus der Nothwendigkeit ihres eignen Wesens als Folge ihrer Entwicklung hervor und ist sonach keine zufällige, vorübergehende Erscheinung, keine Zeiterscheinung (Pb. 383). Gerade bei der Lehre von Gott hängen wir freilich, aus dem verehrungswürdigsten Grunde, mit überlieferten, gegebnen Ansichten am innigsten zusammen, sind am meisten mit ihnen verwachsen. Allein die Bestätigung der Wahrheiten der Religion, der Kirche und des Staates von Seiten der Philosophie ist nur dann von Bedeutung für dieselben, wenn sie auf freiem Wege aus dem ewigen Wesen der Vernunft hervorgeht. Es wird die freie Philosophie das Gebäude jedesmal wieder niederreissen, welches die unfreie aufgebaut hat, und die Kirche oder der Staat, welche auf diese bauen, haben auf Sand gebaut. Desshalb braucht man doch nicht über die Resultate der Philosophie in Besorgniss zu seyn. Die Kritik über die unwahren Resultate ist noch nie von ihrer Seite ausgeblieben. Die Philosophie ist es, die selbst ihre Todten

begräbt. Der Geist kann nur durch den Geist gerichtet werden (G. VI—VIII).

Der wahre Gottesbegriff wird erst mit dem wahren Begriff des Geistes erreicht. So lange der Geist blosser Naturgeist ist, ist Gott auch blosser unpersönlicher Weltgeist. Selbst bei Plato und Aristoteles ist der Geist blos formell von der Natur verschieden. Daher fehlt bei ihnen auch der an und für sich selbst seyende, wahrhaft weltfreie Gott. Das Christenthum stellte nun die Idee des natur- und weltfreien Gottes auf. Aber die Theologie und Philosophie blieben bis zur neuern Zeit abhängig von Plato und Aristoteles. Die Folge war, dass die patristische und mittelalterliche Philosophie nicht wissenschaftlich zur absoluten Idee gelangte, sondern sie nur stets in der Offenbarung und Kirchenlehre voraussetzte, nicht aber wirklich setzte oder begründete. Die neuere Zeit hat, wie die Philosophie des griechischen Alterthums, den Naturalism in allen seinen Consequenzen ausserhalb Deutschland hervorgebracht. Im Gegensatze hievon hat die deutsche Philosophie, zuerst in Leibnitz und dann in Kant und dessen Nachfolgern, den Idealism ausgebildet, und zwar zuerst den subjectiven in Kant und Fichte, dann den objectiven in Schelling und Hegel. Aber beide Formen sind nur idealistischer Naturalism. Der Geist ist nirgends in seinem reinen Selbstwesen erfasst (G. XVI. VII). Aber auch der absoluten Selbstbegründung durch die Theosophie fehlt ein Geburtshelfer, ein Socrates. Es ist die Speculation (P. 266). Allein schon die Verurtheilung des Socrates hing damit zusammen, dass er das gewöhnliche, gemeine Bewusstseyn für unzureichend hielt. Es wurde ihm als Anmassung ausgelegt. Diese Anklage hat sich in allen Zeiten gegen die Philosophie wiederholt. Das Prinzip des Christenthums gründete zunächst seine Herrschaft in der Welt auf dem praktischgeschichtlichen Wege durch Glaube, Liebe und Leben, machte es sich aber doch zur Aufgabe, den Glauben philosophisch oder durch Vernunftgründe zu verstehen. Erst mit dem Verfalle des Mittelalters gab man diesen Grundsatz auf in der Verzweiflung, dass die Philosophie diese Aufgabe zu lösen unfähig sey. So zog sich die Philosophie rein auf ihren eignen Boden zurück, hatte diesen aber erst zu begründen. Weil sie, um sich völlig frei zu machen, alle äussere Autorität in Frage stellte, blieb

ihr nur die innere im Menschen übrig. Diese trat zunächst empirisch auf als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns. Sie begründete sich die subjective und objective Gewissheit, die Selbstgewissheit und Wahrheit, im cogito ergo sum und in den angebornen Ideen oder in der innern Erfahrung, und stellte sich an die Spitze der neuern Philosophie (E. 273. 4). So wie die Kirchenreformation den Uebergang aus der Zeit der unbedingten Autorität zur Zeit der freien Autorität bildet, so war die ganze neuere Philosophie dazu bestimmt, den Uebergang zur freien Wissenschaft zu bilden (P. 250).

Wenn die neuesten Versuche, eine speculative Theologie zu begründen, sowohl den Pantheism als sein Gegentheil als ungenügend bezeichnen und über sie zu einem höhern Prinzip hinausgehen wollen und dessen ungeachtet die Wesenheit und Natur Gottes an und für sich im Grunde so wenig bestimmen, als jene Standpunkte, und daher auch kein eigentliches an und für sich seyendes Leben Gottes begründen: so kann dies nicht anders als verhängnissvoll erscheinen, und wird nur dadurch erklärlich, dass das Bewusstseyn noch der bisherigen Richtung, die es bekämpft, selbst verhaftet ist. Es ist gegenwärtig nicht mehr schwer, den realistischen und idealistischen Pantheism in seiner ganzen wissenschaftlichen Schwäche und Unhaltbarkeit als auf seichten Prinzipien beruhend nachzuweisen. Aber etwas Anderes ist es, ein Prinzip zu finden und durchzuführen, welches im Stande ist, wirklich positiv über die bereits als ungenügend erkannte philosophische Entwicklung hinauszuführen (G. II, 299. 300). Weil die alte Welt die Idee des sich selbst vermittelnden Absoluten nicht hatte, konnte sie auch das wahre Verhältniss Gottes und der Welt nicht gewinnen. Das Prinzip der alten Welt ist indessen bis jetzt noch keineswegs wissenschaftlich überwunden und wirkt daher noch in der Theosophie nicht blos, sondern selbst in der christlichen Theologie fort (G. II, 625). Weil im Kriticism die Philosophie zu wenig skeptisch und kritisch gegen sich selbst, und desshalb zu einseitig skeptisch und kritisch gegen das populäre Bewusstseyn und praktische Leben war: gerieth er gerade in den Dogmatism und Skepticism und blieb in beständigem Schwanken zwischen beiden, wesshalb die Philosophie theils Feindseligkeit, theils Indifferentism gegen sich

hervorrief (E. I. S. XXXVI). In jenem Schwanken hat sie sich nun einerseits selbst zu den Grundlagen des populären Bewusstseyns geflüchtet. Statt durch ihre Thathandlung sich zu begründen und zu befreien, hat sie in den Thatsachen des Bewusstseyns eine Stütze gesucht (XXXVII). Andererseits hat sich ihr zwischen Skepticism und Dogmatism schwankender Zustand auch des ganzen praktischen Lebens bemächtigt. Daher die allgemeine Erschlaffung und die Herrschaft der materiellen Interessen in unserer Zeit. Zu einer blos empirischen Vernunft, zur Vernunft des Zeitgeistes herabgesunken, hat die Vernunft ihre Macht über ihn eingebüsst. Diese muss sie wieder erobern, und mit ihrer Erhebung muss sie auch das praktische Leben wieder aus der Erschlaffung befreien (XXXVIII).

Was dem Ende des 18. Jahrhunderts den mächtigen Impuls zur Erhebung und Begeisterung verlieh, war der erwachte kritisch-ideale Geist der Menschheit, welcher in die Tiefe seines Wesens hinabstieg, um in ihm das Prinzip der Gewissheit und Wahrheit und mit diesem die Prinzipien derselben, die ewigen Ideen und Ideale, zu entdecken, sie auf den Thron zu setzen und für den Cultus derselben das Leben zu begeistern. Dasselbe Prinzip, nur in seiner völlig umgewandelten Gestalt, ist es auch heute, welches die geistige Verjüngung der Philosophie und des praktischen Lebens begründen muss (XLI). So lange man nicht den Begriff der transcendentalen Erkenntniss erlangt hatte, also vor Kant, dem Entdecker der synthetischen Apperception, konnte die Unterscheidung zwischen Natur und Wesenheit des Wirklichen nicht einmal Problem seyn (654). Kant und Fichte lassen wenigstens den Weg zur Wesenheit oder zum idealen Ich offen. Wird ihr Prinzip aufgegeben, so erscheint überall Nacht, weil die Leuchte, das sich selbst und die Finsterniss erleuchtende Licht fehlt. Diese Nacht ist nach diesen beiden Heroen in der deutschen Philosophie hereingebrochen (643). Man gab mit der transcendentalen Apperception die transcendentale Erkenntniss des Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögens auf, und flüchtete zu den angebornen Ideen, als Thatsachen des Bewusstseyns, statt sie durch die transcendentalen Thathandlungen des Ich als gewiss und wahr erst zu beglaubigen. In Ermangelung der Wesenheit des Ich

machte man die auf ihnen beruhenden Attribute zur Wesenheit selber. Weil aber das hiemit in's Schiefe gerathene Attribut nicht mit den andern Vermögen vereinigt werden kann, so wurde nacheinander eines derselben zum Wesen der andern gemacht; so bei Jacobi das Gefühl, bei Schoppenhauer der Wille, bei Herbart das Seyn als Grund des Vorstellungsvermögens (637. 8). Und doch beginnt erst die, der Wirklichkeit gewachsene, Philosophie, wenn man sich über diese Schranken erhebt und die transcendentale Erkenntniss des idealen Ich gewinnt. Geht man vom Wesen des Ich aus, und bestimmt dieses durch seine eigne reine Natur, so erhebt man sich von Haus aus über allen Naturalism und Materialism und gewinnt in jenem Ich die Macht wie über die materiellen Erscheinungen, so auch über das geistige Leben (643). Es ist eine Vereinigung des Ichs mit Gott durch die Idee des objectiven Geistes. Der Geist ist als von Gott gewusst, gewollt und gewirkt, und zwar nicht blos in seinem Entstehen, sondern auch Bestehen. Seine freie Immanenz in Gott besteht darin, dass er sein von Gott Gewusst-, Gewollt- und Gewirktseyn weiss, will und wirkt, oder dass sein Erkannt-, Gewollt- und Gewirktseyn, als That Gottes, seine Selbstthat ist (Pb. 494).

Es muss aber das ideale Ich sich im phänomenologischen und logischen entwickeln und vermitteln, um so seine gesteigerten, höchsten Kräfte zu erlangen, und mit dem Absoluten in Verbindung treten, um dann beide in und aus sich bestimmen zu können. Eine Vermittelung, welche die Theosophie überspringt oder doch übersieht (E. I, 544). Daher giebt es ihr auch keine durch freies Wissen und Wollen bestimmte Vereinigung des Ich mit Gott. Sonst müsste sie einsehen, dass Gott seine Persönlichkeit ohne Beziehung auf die Welt setzt, seine Setzung als seine eigne Thätigkeit erfasst, und so in seinem eignen absoluten Wesen die Möglichkeit der Welt gewinnt und sie frei mit denkendem Selbstbewusstseyn setzt. Ebenso muss der Mensch seine Persönlichkeit ohne alle Beziehung auf etwas ausser sich, oder sich rein als leibliches Lebensprinzip, Seele und Geist setzen, sie alsdann zum Object machen und sie in und aus sich bestimmen, sie als Möglichkeit, Alles mit Selbstbewusstseyn und Freiheit zu bestimmen, in freien Besitz nehmen.

Alsdann vermag er auch mit der Welt und Gott in wahrhaft freie Verbindung zu treten (550). Auch Augustin verkennt das reine Wesen des menschlichen Geistes geradezu, indem ihm das wahre Selbstbewusstseyn des Menschen sich durch den Inhalt bestimmt. Unvollkommen bestimmt es sich nach ihm nämlich, sofern es die sinnliche Welt, vollkommen, insoferne es die Idee zum Inhalte hat. Da diese Idee ihm freilich nur die göttliche Trinität ist, so könnte man vielleicht sagen, er habe eben hiemit das reine Wesen des Geistes bestimmen wollen. Diesem steht aber entgegen, dass zum Denken überhaupt das reine Selbstbewusstseyn vorausgesetzt werden muss, und daher auch dem menschlichen Denken der Trinität in sich oder ausser sich in Gott, kurz dass das reine Wesen des Geistes völlig unabhängig ist von jedem andern bestimmten Inhalte, als das reine Selbst ist, dass jeder andere Inhalt erst in dem reinen Wesen des Geistes besteht, und das denkende Erkennen durch das als solches gesetzte reine Wesen des Geistes bedingt ist (G. I, 337). Immerhin aber muss die Philosophie, welche die Wirklichkeit in ihrem objectiven Zusammenhang erkennen will, von Gott aus und durch ihn zur Welt übergehen. Denn sie muss erst in Gott selber die Möglichkeit dieses Uebergangs nachweisen. Daher die Systeme, welche mit Gott enden, blos subjective Systeme sind (G. II, 314. 5).

Im Besitze dieses Prinzipes hat die Philosophie vermöge ihrer Einsicht in die von ihm begründeten Ideen an diesen zugleich die Gründe der Erkenntniss und der Wirklichkeit. Als die ihrer selbst gewisse Macht der Ideen übt die Philosophie einerseits ebenso wesentlichen Einfluss auf sämmtliche je von einer Idee beherrschten Wissenschaften, als sie andererseits durch das sein jeweiliges Wissen producirende Leben bedingt wird, und verfährt darum, obwohl selber kein System, doch wesentlich systematisch sowohl in Hinsicht des Nach- als des Nebeneinanders.

Die Philosophie hat sich selbst und die Wirklichkeit zu begründen und zu erklären (E. 1, 30. 2). Der Trieb zu philosophiren ist der des Subjects zum Object, die Anziehung des Subjects durch das Object und wiederum das Anziehen des Objects durch das Subject. Der letzte Grund des Triebes ist die Wahrheit, die ebenso gut im Subject als im Object liegt, und als

Trieb durch beide hindurchgeht, als das beiden gemeinsame beide anzieht und zu einander treibt. Das eigentliche Philosophiren fängt mit der Entgegensetzung des Selbstbewusstseyns an. Die Einheit des Gegensatzes bestimmt sich von Stufe zu Stufe concreter. Wissen und Seyn gehen im Bewusstseyn immer tiefer und inniger in einander ein und über. Der Trieb ruht nicht, bis der innerste Grund des Ich in's Licht getreten ist, oder bis er sich selbst realisirt hat (P. b. 456. 7). Die Philosophie will durch Einsicht in das Wesen der Dinge in und bei ihnen, in und bei sich selbst seyn. Die Berechtigung dazu liegt in der universalen Natur des Menschen, der, in seinem durch Alles vermittelten und Alles in sich vermittelnden Wesen, bis an die ersten Elemente des Seyns hinabreichend, alle Stufen der Wesen in sich reproducirend durchdringt und in sich vereinigt (E. I. 6. vgl. K. IV. IX). Die Philosophie unterscheidet sich von allen andern Wissenshaften dadurch, dass sie keine andere Autorität als die Vernunfteinsicht anerkennt. Ihre objectiven Prinzipien sind die Ideen. Diese sind und bleiben der wahre Erkenntniss- wie Seynsgrund der Erscheinungen. Die Erfahrung ist für die Philosophie nur Mittel, nicht Prinzip. Aber auch jene höchste Autorität der Ideen muss durch die Selbstgewissheit des Geistes beglaubigt werden. Das Zeugniss dieses Geistes und die Ueberzeugung von der Wahrheit der Ideen ist der höchste Beglaubigungsgrund der Philosophie. In diesser Freiheit und Selbstständigkeit besteht ihre Macht, ihre grosse Bedeutung und Autorität für alle andere Wissenschaften und Lebensgebiete. Wollten diese jene Macht schwächen, so würden sie sich die Grundlage aller Evidenz und Wahrheit unter den Füssen wegziehen und sich so am meisten schaden (E. 342. 3). Vermöge der Macht der Ideen hat die Philosophie für die verschiedenen Facultätswissenschaften und das praktische Leben eine constitutive Bedeutung, nicht blos ein formelles, sondern ein durchaus materielles Verhältniss dazu (V. 10. K. 37). Das Vernunftwissen erweitert den Gesichtskreis der Wissenschaft und des Lebens und eröffnet dem Erfahrungswissen neue Gebiete und Sphären, in die es eindringen und die es durchdringen muss. Freilich vermag auch die Philosophie ihre viel umfassende Aufgabe, die Wirklichkeit zu begreifen,

nur im Verein mit dem gesammten Erfahrungswissen, und noch weiter mit der ganzen Geschichte der Menschheit oder der Culturgeschichte zu lösen (E. I, 23. 2). Allein nach dem Standpunkte der einzelnen Wissenschaften ist jede ein für sich in sich abgeschlossenes Ganzes, welches weder ihren besondern Inhalt, noch ihre besondern Prinzipien und Wissensformen mit den andern Gebieten des Wissens vergleicht und in das endgültige Wissen erhebt. Dieses hat die Philosophie aber zum Gegenstande. Sie sucht diesen allgemeinen Zusammenhang, die Alles verbindende Einheit, steigt zu den höchsten Prinzipien auf, um durch sie die Prinzipien aller besondern Wissenschaften zu begreifen und zu begründen (254. 5). Sie ist allgemeine Vernunftwissenschaft (261), durchaus nothwendige Wissenschaft (378). So darf sie nicht, was andere Wissenschaften zu thun haben, selbst thun wollen. Denn jede einzelne fordert bestimmte Anlagen und deren Ausbildung, welche der Philosoph nicht hat. Denn seine Anlage und Ausbildungszeit ist eine begrenzte (262). Allein auch die einzelnen Wissenschaften kommen, wenn sie jene ausser Acht lassen, auf Irrwege durch ihre Arbeitstheilung und Isolirung. Jede nimmt einen einzelnen Theil, versenkt sich in ihn, übersieht alles Uebrige, es Ergänzende und verkehrt dessen eigenthümliche Bedeutung und damit sich selber. Diese Wissenschaften verkennen, dass sie Compendien des Lebens sind und kehren nicht mehr zurück zu ihm und seinen allgemeinen Gütern und Interessen, als Religion, Sittlichkeit, Staat (271. 2).

Damit die Philosophie nicht dem Zeitgeiste huldigt, statt ihn zu beherrschen, nicht der empirischen Erscheinung verhaftet bleibt und nach ihr Ideen und Ideale bestimmt, muss sie das wandellose ewige Reich des Geistes und Lebens erobern. Sie ist ihrer Natur nach eine ideale Wissenschaft, welche ihre Aufgabe nicht nach einem spiessbürgerlichen Standpunkte feststellen darf (642). Nicht mit diesem oder jenem Systeme zu verwechseln, vielmehr über ihnen allen stehend, indem sie sich durch sie zu verwirklichen sucht, kann sie doch nur als System auftreten. Durch die Einheit und Wohlbegründetheit der Welt- und Lebensansichten unterscheidet sich das wahrhaft gebildete Bewusstseyn vom ungebildeten, worin das Widersprechendste ruhig nebeneinander bestehen kann. Jedes

philosophische System ist immer der Ausdruck einer bestimmten Bildungstufe eines Volkes und der Menschheit in einem bestimmten Zeitalter und ist der aus seinem socialen, religiösen, sittlichen, politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Leben in sich selbst zurückkehrende, sich erfassende, zum Selbstbewusstseyn kommende und dieses Leben von seinem bestimmten Standpunkte aus erklärende menschliche Geist (8. 7). Als Wissenschaft der Wahrheit hat sie aber kein anderes Maass zur Entscheidnng über Verhältnisse und Dinge als die Wahrheit. Sie hat daher jede Erscheinung in ihrem Rechte anzuerkennen und auch im Irrthum und der verkehrten Bestrebung die ihnen zu Grunde liegende Wahrheit zu erforschen und aufzuzeigen. So stellt sie sich nicht als Parthei den Partheien gegenüber, sondern lediglich in die Sache. Von dieser Freisinnigkeit ist die Freigeisterei eine Caricatur (9. 10). Aber die Philosophie hat selbst eine Geschichte, die bei all ihrer Selbstbegründung mit der Culturgeschichte unzertrennlich zusammenhängt (257. 64). In jedem Systeme stellt sie sich nur in einer beschränkten Form auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dar, und wenn jedes folgende System gleichsam durch das Bewusstseyn oder die Kritik des oder der vorhergehenden entsteht, so setzt dieses nur ein tieferes Bewusstseyn der Wahrheit oder der Idee der Philosophie bei ihm voraus, so dass die vorhergehenden Systeme nur desshalb nicht befriedigen, weil sie eben die Wahrheit nur noch einseitig oder unvollkommen darstellen. Dagegen tritt das folgende System auf und bringt diese Einseitigkeit zum Bewusstseyn durch eine tiefere und allseitigere Erkenntniss der Wahrheit. Diese Erkenntniss ist so bedingt durch die Kritik der vorangegangenen Systeme, und soll sie weiter fortsetzen und ergänzen, um so nach und nach durch alle Systeme die Idee der Philosophie zur Wirklichkeit zu bringen. Jedes hat daher nur relative Wahrheit und keines ist schlechthin Irrthum (377). Wenn aber die Philosophie zu ihrer Selbstbegründung eine Formalphilosophie als Fundament der Realphilosophie begründen soll: so muss sie nicht bloss das allgemeine, sondern auch die besondern Wesen der Wirklichkeit durch die einzelnen Wissenschaften und die Geschichte der Philosophie erkannt haben. Denn die Formalphilosophie als Erkenntnisslehre

muss alle möglichen Erkenntnissformen der Wirklichkeit zum Inhalte haben. Hat nun die Geschichte der Erfahrungswissenschaften und der Philosophie noch nicht zu jener Erkenntniss geführt, so ist nur eine solche Formalphilosophie möglich, welche allgemein logische und ontologische Grundbegriffe zum Inhalte hat, auf welche aber keine Realphilosophie zu bauen ist, man müsste denn den eigentlichen Gehalt derselben auf jene allgemeinen Bestimmungen zurückführen und in ihnen die Wesensbestimmungen der Dinge suchen. Dieses hat nun auch die alte, mittelalterliche und neuere Philosophie gethan. Die alte und mittelalterliche hatte noch kein ausgebildetes Erfahrungswissen. Aber auch die neuere Zeit hat in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte nur einen beschränkten Theil des Erfahrungswissens in ihrer mechanischen Physik entwickelt. Erst in dem vorigen und jetzigen Jahrhundert ist in allen übrigen Gebieten diese Entwicklung eingetreten. Wollte man nun vor ihr eine solche Formalphilosophie gründen und ein System der Realphilosophie auf sie bauen, so konnte man nur ein ganz abstractes Begriffssystem erzeugen und die Wirklichkeit in ihm verflüchtigen. Ein solches Vorgehen musste aber jedesmal eine mächtige Reaction von den verschiedensten Seiten gegen sich hervorrufen (289. 91).

2. Das Wissen.

Auf dem Selbstbewusstseyn beruht das Wissen. Beide begründen sich aber durch die freie Causalität des Wissenden, vermitteln sich durch seine gesammte leibliche und psychische Organisation und erreichen vermöge seiner Energie durch das von Gott geordnete Universum ihr Ziel. Von der durchgreifendsten Bedeutsamkeit während dieses ganzen Verlaufes sind die Sprache und das Gedächtniss.

Wie Gott in seinem Sichselberwissen oder Selbstbewusstseyn das, was ausser ihm ist, oder die Welt weiss: so hat auch der menschliche Geist durch sein Selbstbewusstseyn das Bewusstseyn von Allem ausser sich, oder von der Welt und Gott. Ein solches vollkommenes Ebenbild Gottes als Persönlichkeit ist der Mensch, welcher daher seiner Idee nach die Erkenntniss seiner Selbst, der Natur und Gottes hat. Der Begriff

der Persönlichkeit ist, sich selbst und was ausser sich zu wissen und zu wollen. Je mehr der Mensch sich selbst und die Welt erkennt, desto mehr wächst seine Erkenntniss Gottes. Es gibt keinen andern Weg, um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, als die Erkenntniss der Werke Gottes, in denen das Wesen Gottes geoffenbart ist. Aber diese Selbst- und Welterkenntniss ist eine Aufgabe, welche der Mensch nur nach und nach durch Denken und Erfahrung zu lösen vermag. Es muss die beschränkte, räumlich zeitliche Betrachtungsweise gereinigt und geläutert und zur urbildlichen erhoben werden. Es gibt keinen höhern Begriff als die Persönlichkeit, und dieser wird mit Recht Gott beigelegt, und der Mensch erkennt Gott nur dann unter einer niedern Form, also unter irgend einer Form der Natur, wenn er sich selbst noch nicht erkennt oder sich unter irgend einer Form der Natur erfasst. Daher erkennt der Mensch auch in der Erkenntniss Gottes sich selbst erst wahrhaft (G. 3. 4). Indessen sind es die Partheien, die das Ganze gegen ihren Willen vermitteln. Würde ein Gegensatz der Wahrheit nicht in dieser Absolutheit festgehalten, so würde er sich nicht nach seinem ganzen Wesen offenbaren, noch sich mit dem Ganzen nach allen Seiten vermitteln. Durch ihre Verkehrung wird die Wahrheit aufgerufen, dieselbe zu negiren (P. XIV). Die Dialektik ist das fortwährende Angezogenwerden des Selbstbewusstseyns durch seinen Grund, und diese Dialektik dauert so lange, bis der menschliche Geist in jenen Grund wirklich eingetreten und ihm immanent ist. Der Uebergang in die Wahrheit oder Immanenz in Gott ist ein Emporheben des Menschen zu Gott durch Gott. Die letzte Erhebung in dem Grunde ist zugleich mit der Aufhebung des abnormen Verhältnisses die Aufhebung der ganzen negativen Dialektik (Pb. 500). Der Geist will sein ursprüngliches Begründetseyn zu seiner freien That machen, er will sein Begründetseyn ergründen oder erkennen (461). Es gibt ebensosehr eine übersinnliche als sinnliche Erfahrung und diese hat sogar ihre Wahrheit und Gewissheit in jener (P. 35). Die übersinnlichen Ideen aber, von denen Jacobi nur eine unmittelbare Erkenntniss als möglich behauptet, sind an und in sich, eben weil sie die concretesten, inhaltreichsten sind, auch am reichsten in sich vermittelt. Ohne

Verstand aber keine innere Vermittelung. Was die Vernunft vernimmt, muss der Verstand verstehen. Das Verstehen der Wahrheit ist ein Verständigen über seinen eignen Verstand durch den Verstand oder die Offenbarung Gottes. Weit entfernt, dass die Natur Gott verhülle, ist sie vielmehr seine Enthüllung, die eine Seite seiner Offenbarung, wie der Geist die andre ist. Ebenso ist der Verstand die Enthüllung der Vernunft selber (44. 5. 3).

Der Begriff des Wissens ist die Uebereinstimmung des Wissens mit sich und dem Seyn des Gegenstandes. Es enthält in sich die Gewissheit, als die Uebereinstimmung des Denkens mit sich, und die Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn des Gegenstandes, und die, diesem Denken und Seyn entsprechende, Verbindung beider, sowohl des Denkens mit sich, als auch mit dem Seyn, oder die Methode, und endlich die, aus dieser Verknüpfung, Verbindung hervorgehende Theorie des Wissens oder die Wissenschaft, das System des Wissens als ein organisch nach dem Grundprinzip in sich verbundenes Ganze des Wissens (E. 318). Im unmittelbar-realen Wissen ist der menschliche Geist mit der Hervorbringung des Wissens ganz ausschliesslich beschäftigt, so dass ihm sein eigenes Product nicht selbst Gegenstand des Wissens wird, eben weil es in diesem Produciren aufgeht. Diese ganze Thätigkeit und das Product derselben wird nun im mittelbar-realen Wissen Gegenstand des Wissens, und es geht hierbei auf den objectiv wie subjectiv erzeugenden Grund desselben zurück, findet ihn und macht ihn eben zum Gegenstand des Wissens. Der subjective Grund ist der menschliche Geist mit seiner Organisation, der objective ist die Idee des Wissens in ihrer factischen Verbindung mit diesem Geiste an sich und in seiner das unmittelbar-reale Wissen hervorbringenden Thätigkeit, und in dem Resultate derselben, seiner That (302. 3). Die Erkenntnissformen im unmittelbar-realen Wissen sind sinnliche und übersinnliche (Gb. 721). Wahrnehmung und Vorstellung, im mittelbaren das Denken (E. 414. 614), sinnliches und übersinnliches Verstehen (Gb. 722). Das vorstellende Wissen glaubt in der Vorstellung das Wesen des vorgestellten Objects adäquat zu erkennen. Das denkende Wissen dagegen tritt zwischen die

Vorstellung und das Object derselben, vergleicht beide mit einander nnd geht sowohl in das Wesen der Vorstellung als des Vorgestellten ein, um sie zu erforschen und ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen (371). Das auf der Wahrnehmung und Vorstellung beruhende Wissen ist die unmittelbare Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn. Diese wird in dem denkenden vermittelt. So entsteht eine vermittelte. Sie ist auf ihren Grund zurückgeführt und da dieser der Grund des Erkennens und Seyns ist, so wird sie auf beide, d. h. auf den Formal- und Realgrund zurückgeführt. Aus jenem ergibt sich die Gewissheit, aus diesem die Wahrheit des Wissens (113).

Wie das unmittelbar-reale Wissen die Gegenstände erkennt, ohne sich die in der Idee des Wissens enthaltenen Bedingungen zum Gegenstande zu machen: so hat das mittelbar-reale Wissen gerade diese Bedinguugen zum ausschliesslichen Inhalte (301). Es entsteht so das skeptische, kritische und dialektische Wissen. Jenem erscheint das unmittelbare Wissen als unbegründet und darum ungewiss. Die Ungewissheit wird nun als aufhebbar erkannt. Dieses ist das kritische Wissen. Es besteht in der Erforschung und Feststellung der Bedingungen des Wissens. So zeigt sich eine gesetzgebende Macht für alles Wissen und entscheidet über es. Das dialektische Wissen hat den Schein in jeglicher Art und Form des Wissens aufzudecken, um ihn zu beseitigen (315. 6. 81). So ercheint es aber mit dem skeptischen und kritischen nur als ein dienendes Glied im ganzen Wissen, als ein Moment, damit aber doch als eine berechtigte Methode, welche der wahren positiven Methode als Bedingung zu Grunde liegt. Diese postive Methode ist die organische, das Wissen in allen seinen Theilen im Systeme der Philosophie organisirende und so den Organism des Wissens als System hervorbringende Methode (382). So ist die eine Aufgabe des mittelbar-realen Wissens, die Bedingungen des gewissen und wahren Wissens aufzusuchen und aufzustellen, aus denen sich nun das subjectiv, objectiv und absolutreale Wissen ergiebt. Drei Arten oder Formen des Wissens, welche nun jene Bedingungen zu erfüllen und so die Idee des Wissens zu realisiren haben. Seine andere Aufgabe aber ist, das unmittelbar-reale Wissen zum Bewusstseyn über diese Bedingungen,

ihm die Idee des Wissens zur Erkenntniss und Anerkenntniss zu bringen und es so zur Begründung seiner selbst zu führen (362). Dass das Wissen aber nicht bei der Erkenntniss der Bedingungen des Wissens stehen bleibt, sondern sie auch zu verwirklichen sucht, zunächst phänomenologisch in dem nun folgenden subjectiv-, objectiv- und absolut-realen Wissen: hat seinen Grund lediglich im unmittelbar-realen Wissen, weil dieses Ergänzung durch die Philosophie und so Befriedigung verlangt. Desshalb wirkt dieses unmittelbar-reale Wissen in allem philosophischen Wissen fort, controlirt es in seiner Art, dass es sich in keiner Weise vereinseitigt. Es ist die Macht des innern und äussern individuellen und allgemeinen Völker- und Menschheitslebens, welche allem Wissen zu Grunde liegt, es in seiner Weise leitet und beherrscht und dem Wissen immer seinen Zweck vorhält (358).

Die freie Causalität ist die Bedingung, dass der Geist des Selbstbewusstseyns und hiedurch der Form des göttlichen Seyns theilhaftig wird, nicht aber das Bewusstseyn die Form der freien Causalität (P. b. 442). Der Anfang der Philosophie ist eine freie That des Geistes, der die Unmittelbarkeit seines Wesens und seines Verhältnisses zum objectiven gegenständlichen Seyn aufhebt, um sie frei zu begründen. Das Ich geht zunächst auf die subjective Basis dieser Begründung zurück, auf die allgemeinste Form des Selbstbewusstseyns, ohne welche es weder sich selbst, noch das gegenständliche Seyn denken kann; mithin auf die letzte Voraussetzung aller freien Selbstbegründung, auf die reine nicht nicht zu denkende Form der Selbstgewissheit, um mit sicherem Schritt nun vorwärtsschreiten zu können (464). Nur wenn sich das Selbst selber zum Inhalte des Wissens und Wollens hat, ist ein selbstbewusstes Wissen und Wollen jedes andern Inhaltes, nämlich der Natur des Wesens und des durch sie Bedingten möglich (G. 439). In der reinen Selbstgewissheit ist die Objectivität das eigne Selbst (202). Im reinen Selbstbewusstseyn ist das Object nur das sich wissende Subject selbst. Denn das Subject, Object und die Einheit beider ist ein und dasselbe identische, reine Wesen des Geistes. Nur diese sich selbst erfassende Identität ist das Wesen des Geistes, welcher durch dieses Denken seiner selbst erst

das Denken eines jeden andern Inhalts möglich macht, bei dem allerdings im menschlichen Erkennen Wissen und Seyn nicht identisch sind (338. 41). So lange das Wesen sich blos aus der Vielheit der Inhaltsbestimmungen seiner Natur auf sich, als auf die Einheit derselben, bezieht, ist blos ein selbstbewusstes Seyn, noch kein Selbstbewusstseyn in ihm vorhanden (G. b. 193). Das sich vorstellend Producirende ist im Produciren vertieft, versenkt in diese Thätigkeit, und vermag die vorstellende Thätigkeit nicht zu reproduciren und sich in ihr selbst zu erfassen. Dieses vermag der Geist nur dadurch, dass er zugleich im Produciren und Produkt, im Vorstellen und in dem Vorgestellten über sein Produciren reflectirt. Indem er das Producirende und Product als sich selbst erfasst, ist er frei in seinem Selbstproduciren. Diess ist der Act des Selbstbewusstseyns (133). Nur dadurch ist der Geist, dass er in jedem Momente des Wechsels seiner gesammten Innen- und Aussenwelt sich selbst im Unterschied von Allem in und ausser sich weiss, will und wirkt, als Subject-Object hervorbringt, oder durch seine sein reines Wesen selbst setzende Thätigkeit (147).

Weil die Idee der Wahrheit ist, ist auch ein erkennbarer Gegenstand, und ein Erkenntnissvermögen, welches denselben zu erkennen vermag, sind Erkenntnissformen, welche bestimmen, wie man ihn zu erkennen vermag. In dem Erkenntnissvermögen bringt sie für sich und das erkennende Subject die Mittel hervor, durch welche der Zweck, die Erkenntniss der erkennbaren Gegenstände, verwirklicht werden soll. Bei dieser Verwirklichung ist die Idee der Wahrheit ebenso thätig, wie bei der Begründung der Möglichkeit für diese Verwirklichung. Sie wohnt dem erkennenden Subject inne, und wie sie die Methode seines Erkennens bestimmt durch das Erkenntnissvermögen in dem innern Zusammenhange seiner Kräfte, Gesetze, Formen und Verhältnisse: so erregt sie auch das erkennende Subject zur Verwirklichung derselben in der bestimmten Ordnung und Gesetzmässigkeit, und lässt es nicht ruhen, bis es seinen Zweck, die vollkommene Erkenntniss der Idee der Wahrheit oder des Wissens, erreicht hat (E. 297. 8). Das wissende Subject muss seine Wissensformen als seine eignen Wissensthaten wissen (299). Die Seelenvermögen sind nur angeboren der Anlage

nach, nicht der Wirklichkeit nach. Dieser nach sind sie vielmehr Producte der eignen Seelen- und Geistesthätigkeit, welche sich nur in steter Wechselwirkung mit dem Leibe und der Aussenwelt vollzieht und verwirklicht. Da aber die Seele diese Wechselwirkung nur in und durch ihre selbstständige Thätigkeit, also durch die an und für sich seyende Wechselwirkung mit sich selbst vollzieht, und so die Wechselwirkung derselben mit dem Leibe und der Aussenwelt bedingt: so sind jene Seelenvermögen der Seele ursprünglich, stammen nur aus ihr selbst oder sind nur deren eigne Produkte. Sie sind Synthesen der Wechselwirkung des Seelensubjects mit sich selbst, durch welche erst die Wechselwirkung mit dem Leibe und der Sinnenwelt und die hieraus hervorgehenden Synthesen möglich und wirklich werden (425). Denn die Seele und der Geist müssen sich erst in ihrer Grundform des Erkennens, Fühlens und Begehrens erscheinen, sich selbst so zum Gegenstande haben, oder sich in dieser subjectiven Form selbst produciren, ehe ihnen eine Aussenwelt erscheinen kann. Die Thatsache, dass die Aussenwelt auf die Seele unmittelbar einwirken muss, damit diese überhaupt thätig seyn und namentlich eine Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung zu Stande bringen kann, beweist nichts hingegen (50. 1). Die Hervorbringung der Denkformen, in und mit denen man denkt, ist eine ganz andere menschliche Thätigkeit, als die, welche in und mit ihnen denkt. Ebenso bei der Einbildung und Vorstellung. Die Hervorbringung der Anschauung ist etwas ganz Anderes, als etwas anschauen und mit der Anschaunng erkennen (52).

Beim wahrnehmenden Wissen kömmt es hauptsächlich auf die Energie der Wahrnehmung und auf die Verstandesthätigkeit an. Auch der Verstand muss die ihm zu Gebot stehenden Mittel kennen und richtig anwenden, und zwar mit aller möglichen Energie (E. 141. 2). Dass die Beschreibung, welche zunächst den durch Beobachtung und Versuch ermittelten Thatbestand hin- und feststellen will, klar, deutlich, anschaulich, vollständig und einfach sey, hängt wesentlich von der formellen und materiellen Bildung des Beschreibers und von der moralischen Kraft und Uebung desselben, seine Bildung richtig anzuwenden, ab (167). Die Erfahrungserkenntnisse bilden sich

auf der Grundlage des sog. niedern Erkenntnissvermögens. Sie enthalten, durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelt und auf ihr beruhend, so vielfache Verbindungen von Vorstellungen in Reihen und Gruppen, welche auf der oft zufällig ausser-, neben- und nacheinander wahrgenommenen Sinnenwelt beruhen, und durch ein begriffliches oder von den Ideen bestimmtes Ineinanderseyn erst als das, was sie sind, erkannt, beurtheilt und gewürdigt werden müssen. Dies wird aber oft sehr schwer erreicht, weil die vielfach wiederholte und so fest geschlossene, zur festen Gewohnheit, gleichsam zur andern Natur gewordene Verbindung und Trennung der Vorstellungen sich schwer den später, durch das höhere und höchste Erkenntnissvermögen erkannten Verbindungen und Trennungen der Dinge fügen. Es gehört zum Unternehmen und Vollziehen dieser Aufgabe nicht blos eine intellectuelle, sondern auch moralische Kraft (156). Das phänomenologische Ich steht durch seine Form erst in unmittelbarer, dann in mittelbarer Wechselwirkung mit der Sinnenwelt und hat diese durch dieselbe gegeben. An und für sich ist es unabhängig von der Sinnenwelt und dem, durch sie ihm gegebenen Inhalte. Es ist selbstständig, hat Bestand in und durch sich selbst oder ist reales Ich. Daher bestimmt es allen gegebenen Inhalt in jeder möglichen Form durch seine Form, sein Wesen und Gesetz. Es sind apriorische Formen des Erkennens. Da das logische Ich dem phänomenologischen innewohnt oder in ihm erscheint, ist dieses auch schon in den Formen jenes thätig. Es wendet daher die logischen Grundgesetze der Abstraction, Reflexion, Combination und Determination und die Gesetze der Identität, des Widerspruchs, der durchgängigen Bestimmtheit, des Grundes, sowie die Begriffs-, Urtheils- und Schlussformen an. Es geschieht aber doch nur in Beziehung auf einen gegebenen Inhalt, der ebensowohl von innen oder von der Seele als von aussen gegeben seyn kann. Das Ich ist auch so erst sinnlich-geistiger, noch nicht reingeistiger Natur. Indem es sich aber nun sich selbst seinem Wesen nach an und für sich erscheint ohne alle Beziehung auf einen empirischen Inhalt, erlangt es die Macht, durch seine reine Selbstbestimmung in seinen Gesetzen und Formen auch diesen Inhalt zu bestimmen und zu beherrschen. Damit erkennt es auch den

Schein in seiner Erscheinung, macht sich frei von ihm und giebt sich nun Inhalt und Form seiner Thätigkeit rein aus seinem eignen logischen Wesen. So erweist sich das logische Ich als Prinzip des reinen Selbstbewusstseyns, der Selbstgewissheit und Wahrheit in und ausser sich (495. 6. 7). Wie das phänomenologische Ich zur Basis die sinnliche Wahrnehmung für seine Entwicklung als Einbildungs- und Vorstellungskraft und das logische Ich den Begriff zur Grundlage für die Entwicklung des Urtheils und Schlusses hat: so hat das ideale Ich die Vernunft zur Grundlage für seine Entwicklung und Vollendung als Geist. Diese Erhebung ist wesentlich ein praktischer Akt (522). Die Ideen erscheinen im logischen Ich als regulative, im idealen als constitutive Prinzipien alles Seyns (530). Nicht mehr als blosse Thatsachen des Bewusstseyns, sondern als Thathandlungen des Selbstbewusstseyns (617. 19. G. b. 99). Es erscheint daher in seinen Attributen jetzt immer das ganze ungetheilte Wesen des Geistes thätig, als theoretisches und praktisches Ich. Desshalb wirkt es immer und überall ganz und aus lebendigem Interesse, sein Vorstellungsvermögen mit dem Gefühl und Begehrungsvermögen vereinigend, und steigert sie so eines durch das andere. Damit treten denn auch alle Ideen miteinander in organische Einheit, und die verschiedenen Theile der Philosophie haben ein und dasselbe Grundprinzip (E. 623. 4).

Die Erkenntnisslehre gründet sich auf die ganze menschliche Organisation. Diese ist nicht bloss das gesammte Erkenntniss-, sondern auch das gesammte Gefühls- und Begehrungsvermögen, in welchen dreien sich der subjective Geist zunächst selbst als Subjectivität hervorbringt, sich dann selbst so Gegenstand wird, und in dieser seiner so erkannten Organisation die möglichen Erkenntniss-, Gefühls und Begehrungsformen erkennt, in und mit denen er einen bestimmten Inhalt, ein bestimmtes Seyn erkennen, fühlen und begehren kann. Diese Organisation, als Inbegriff aller durch des Geistes eigne Thätigkeit gesetzten Grundformen seiner eignen Subjectivität, in welchen diese eben ihre Bestimmung, Vermittlung und Existenz hat, ist nun, als ein in der Form eines Stufenbau's geordnetes Ganzes, die Leiter, in deren einzelnen Sprossen der Geist alle möglichen Erkenntnissformen und Standpunkte erkennt, und, indem er, um diese hervorzubringen, jene Leiter

betritt, erlangt er eine vollkommene Erkenntniss der Idee des Wissens (E. 55. K. 8). Schon die Bewegung erweist sich als eine Erscheinung des sich von Haus aus gesetzmässig selbst treibenden und so den Trieb als eine Seelenkraft erzeugenden Seelensubjects, welches damit zugleich den Typus dieses Treibens und Triebes als eine Seelenkraft und Seelenerscheinung hervorbringt. Er ist das Vorbild des Triebes zu und in seiner Bewegung (E. 445). Die Bedingungen der Empfindung sind: dass Seele, Leib (innere und äussere Sinne) und Sinnenwelt in unmittelbare Wechselwirkung treten und in ihr stehen bleiben. Diess kömmt nun so zu Stand, dass jedes von jenen drei den andern erscheint, in dynamische Berührung mit ihnen tritt, dieser Erscheinung aber die Selbsterscheinung jedes hiebei vorausgeht (461). Weil ein erkennbarer Sinn und eine erkennbare Ordnung in der Wirklichkeit und im Menschen ein Erkenntnissvermögen für sie liegt, desshalb muss es eine wirkliche Erkenntniss jener durch dieses geben. Allein der Mensch ist auch bei dieser Erkenntniss an die Ordnung und Gesetzmässigkeit der Erscheinung dieser Wirklichkeit gewiesen und so von ihr in seinem Erkennen abhängig. Diese ordnungsmässige Erscheinung ist die Geschichte. In ihr ist die Erkenntniss zunächst eine faktische, in dem populären Bewusstseyn des praktischen Lebens gegebene. Dieses ist auch die Grundlage für jedes weitere Wissen, und als solche auch sowohl von den einzelnen Wissenschaften als von der Philosophie anzuerkennen (259). Damit dem erkennenden Subjecte aber etwas ausser ihm erscheinen kann, muss es sich selbst erscheinen, und es muss diese Erscheinung mit seinem Wesen übereinstimmen, damit ihm etwas ausser ihm mit dem Wesen desselben übereinstimmend erscheinen kann. Das erscheinende Subject, wie das diesem erscheinende Object sind die realen Gegenstände des Erkennens, in welcher der Inhalt dieses besteht, und die zwiefachen Erscheinungen derselben sind die Formen, durch welche das Subject mit sich und mit dem Gegenstande in Wechselwirkung und Verbindung tritt. Damit unterscheidet nun das erkennende Subject seine Vorstellungen und Gedanken sowohl von sich selbst, als auch von dem Gegenstande ausser sich, sowie von dem Inhalte in beiden, und von dem Wesen,

als Grund der Erscheinung, und ist im Stande, diese mit jenen zu vergleichen und ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zu bestimmen (306, vgl. 96 u. 329).

Die Harmonie der Wirklichkeit, die Verbindung aller erkennbaren Formen und Gegenstände untereinander und miteinander ist ursprünglich in einem sie denkenden Subjecte begründet, und sie kann auch nur von einem abgeleiteten, geschaffenen, zu dieser Wirklichkeit selbst gehörenden Subjecte erkannt werden. Dieses muss aber vor Allem sich selbst haben, bei Sinnen, seiner selbst gewiss seyn (410). Das Ursubject, der Urgeist, hat jede Objectivität aus sich und durch sich durch diese seine subjectiven Bestimmungen hervorgebracht, und in der Idee der Welt so den menschlichen Geist, als sein Ebenbild, in dasselbe Verhältniss zur Aussenwelt gesetzt, wie er sich selbst zu jeder Objectivität, und so die subjectivgeistige mit der objectivsinnlichen Welt von Haus aus in Uebereinstimmung geschaffen, welche sich nun durch den geschaffenen Geist für diesen vollzieht. Aber dieses ist auch der entscheidende Grund, dass die menschliche Seele ihre Wechselwirkung mit sich nur in steter Wechselwirkung mit ihrem Leibe und dieser seine Wechselwirkung mit ihr nur durch seine stete Wechselwirkung mit der Sinnenwelt vollziehen kann (436. 7). Das Ich existirt so immer mit einer ursprünglichen individuellen Bestimmung, ist so einzig, nur einmal vorhanden. Diese individuelle Eigenheit ist für es eine allgemeine, sich in allen Erscheinungen stets selbst gleich (565.) Obwohl aber die geistigen Individuen dem Inhalte ihrer Idee nach verschieden sind, ist ihre Organisation doch eine und dieselbe und für alle gleiche. Ihrer reinen Erkenntniss kömmt schlechthinige Allgemeinheit und Nothwendigkeit oder Vernünftigkeit zu (604). Die individuellen Anlagen sind zugleich solche subjective und objective Zwecke und Endzwecke, welche die Möglichkeit einer realen Verbindung aller persönlichen Individuen begründen (562). Weil Gott nicht allgemeines, sondern persönliches Ganzes ist, ist auch sein Ebenbild individuell bestimmt, und hat so die Fähigkeit und Bedürftigkeit, sich zum Weltganzen zu erweitern, und dadurch zu Gott zu kommen und in die freieste persönliche Verbindung mit beiden zu treten (563). Das Geschöpf kann

sich mit Gott und der Welt nur nach seiner individuell bestimmten Wesenheit vereinigen, wie Gott nach der seinigen mit dem Geschöpf. Allerdings muss der menschliche Geist gereinigt werden von allem ihm Fremden, und so rein an und für sich oder als rein ideales Wesen erscheinen, damit eine wahre Vereinigung desselben mit sich, mit Gott und der Welt möglich und wirklich ist (549).

So lange die Seele den Inhalt nur noch als Bild gestaltet und so besitzt, ist auch die Sprache, das Wort noch Bild. Zeichen, Sinnbild und Sinn sind dasselbe. Bei der sinnlichen Wahrnehmung ist das Wort in und mit jener entstanden und mit ihr unmittelbar verbunden. In der Vorstellung und Einbildung wird jene zunächst fortgebildet, ihre Verkörperung aber davon unterschieden. So wird auch das Wort als Zeichen und Sinnbild unterschieden. Das logische Ich unterscheidet ferner die sprachliche und logische Bedeutung des Wortes. Wenn aber die Seele die Sprache ganz nur zum Mittel macht, wie beim Denken, so muss sie sich desto mehr in sich verinnerlichen, vertiefen und concentriren, um die Anregung und Erregung durch das Wort als Symbol und Zeichen von innen aus zu ersetzen (494. 9). Die Philosophie soll sich immer an die Sprache, diese natürliche Begriffsbildung halten, auf ihrer Grundlage fussen, ihr keine Gewalt anthun. Der menschliche Geist hat in der Sprache überall der Philosophie vorgearbeitet (G. b. 463. E. 378). Allein auch die Wahrheit darf nicht übersehen werden, dass die Philosophie, wie sie überhaupt den Geist und die höhere Bildung, den ideellen Höhepunkt eines Volkes ausspricht und zum Bewusstseyn bringt, auch nothwendig ein Weiterbilden der Sprache zur Aufgabe haben muss. Wo neue Begriffe entstehen, muss auch eine neue Sprache geschaffen werden, und diese führt wieder zur Entwicklung neuer Begriffe (P. 282. E. 309). Das Symbol ist überhaupt ein Erzeugniss innerer Nothwendigkeit. So wie es aber aus dem ganzen Menschen, aus seinem ganzen Seyn und Leben in der Wahrheit und nach den verschiedenen in ihr gebildeten Individualitäten hervorgegangen ist, so ergreift es auch wieder den ganzen Menschen mit all seinem Seyn und Leben und die verschiedenen Individualitäten (Sch. 10. 11).

Das Hauptmittel zur Weiterbildung der Vorstellungen wird

aber das Gedächtniss als die Macht der Seele über das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige (E. 233). Je mehr darin das Nichtige aller Erscheinung in seiner die wahren Erscheinungen hemmenden Macht mit Freiheit vergessen wird, desto mehr steigert sich mit der Macht, nur noch an das Wahre, Wesenhafte zu denken, die Wahrnehmungsfähigkeit, die Aufmerksamkeit, das Interesse des Geistes daran (541. 2. 569). Das Gedächtniss ist die Macht des Geistes, nicht blos bei Allem in und ausser sich zu seyn und zu bleiben, sondern auch die Thätigkeit, durch welche er Allem inne ist und bleibt, und ihm Alles inne wird und bleibt, inne zu werden. Es ist die Grundkraft des sich als Geist verwirklichenden und vollendenden idealen Ich, die allgemeine Reflexionskraft des Geistes (571. 2). Der Inhalt des Gedächtnisses ist seine zweite Natur, die er mit Selbstbewusstseyn und Freiheit immer mehr zu durchdringen und in Besitz zu nehmen hat. Das Selbstgefühl erscheint hierin als die Grundlage und drückt die vorherrschende Stimmung, jenen innern Lebenszustand der Seele aus, welcher allem sein Gepräge aufdrückt. Durch es wird das herrschende Interesse, die Grundrichtung des Erkennens, Fühlens und Wollens bestimmt. In diese Innenwelt hat fortwährend das Ich mit Selbstbewusstseyn einzudringen, sie mit seinem Lichte zu durchdringen, aufzuhellen. Es hat die Verworrenheit desselben zu beseitigen und es über sich aufzuklären (573. 8. 9). Wie die Seele in ihrem Verhältniss zu ihrem Leibe und der Sinnenwelt unbewusst thätig ist, um desto bewusster und freier in sich thätig zu seyn; und wie ferner ihre bewusste Thätigkeit ihr zur Gewohnheit wird, auf dass sie desto ungestörter ihr Selbstbewusstseyn, Gefühl und ihren Willen auf die Fortbildung des von ihr Erworbenen richten kann: so verhält sich auch die Seele als Gedächtniss zu seinem Inhalte. Wie sich das Ich fortwährend erfahrend in die Wirklichkeit ausser sich versetzen muss, um sich durch sie selbst fortzubilden: ebenso muss es sich fortwährend in die gesammte Innenwelt versetzen, um sie zu erfahren und so in lebendiger Verbindung mit ihr zu bleiben. Von dieser hängt dann wieder die lebendige Verbindung mit der Wirklichkeit ausser ihm ab. So kömmt es, dass das Ich immer tiefer, umfassender und freier in und bei sich und damit auch beim

Inhalte seines Gedächtnisses ist, mit dem die Seele durch Gefühle, Triebe und Vorstellungen verbunden ist (586. 7). Das Gedächtniss ist ebenso erinnerungsbedürftig, als erinnerungsfähig (610). Das Gedächtniss, welches alles Gewordene frei in sich bewahrt, hat der Geist in seiner Macht. Er weiss sich selbst in ihm als das Wissende und Wollende. Alles ist er in ihm selbst geworden, um das Gewordene und sich für immer überzeitlich zu besitzen (566). So schreitet das denkende ideale Ich durch fortgesetzte receptive und spontane Thätigkeit bis zur höchsten Form fort und vollendet sich in ihr. In ihr hat es alle seine Möglichkeiten erschöpft und zur Wirklichkeit gebracht und herrscht nun über sie. Durch diese Herrschaft hat es sich zum reinen Actus erhoben (577).

3. Das Wesen.

Dadurch, dass die Wirklichkeit auf der Absolutheit beruht, prägt sie sich als Totalität aus. Es geschieht durch die Seynsweise des Wirklichen und durch den Prozess seiner Selbstverwirklichung. Jene enthält Wesenheit, Natur und Existenz, dieser bestimmt die hiedurch sich vermittelnde Stellung der Wesen zu einander. So sichert sich die Totalität ihre durchgängige wie eigenthümliche und darum abschliessende Bestimmtheit.

Alles Wirkliche ist nur ein solches, indem es sich wirkt. Nur, indem es sich wirkt, kann es auch Anderes wirken (G. b. 346). Nun aber besteht im Universum der Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und geht jene dieser voraus (310). Gleichwohl ist eine Möglichkeit nur durch eine Wirklichkeit begründet (317). Dieses zeigt sich auch in der natürlichen und geistigen Welt. Nur das wirkliche, reife Individuum kann sich fortpflanzen. Das natürliche und geistige Wesen muss seine Möglichkeit erst in die Macht bekommen, um etwas Anderes damit machen oder über seine Möglichkeit verfügen zu können (310). Nicht blos jedoch die Möglichkeit setzt ein Wirkliches voraus, durch das sie als solche ist, sondern auch die Verwirklichung und der Zweck, den sie erreichen soll (313). Was aber aller Möglichkeit durch ewige Selbstverwirklichung zuvorkömmt, ist Gott. Er hat nicht seine Idee zur Voraussetzung seiner selbstbestimmenden Thätigkeit, sondern sie besteht nur in dieser, in seinem Produciren. Die in der Idee bestehende

Nothwendigkeit, als eine frei gewollte, gewusste und gewirkte, ist hier die freieste, göttliche Nothwendigkeit, indem Gott sie als seine Bestimmung setzt, oder sie besteht nur in seinem Selbstbestimmen. So hebt er jede Möglichkeit und Nothwendigkeit seiner Idee durch seine absolute Wirksamkeit und Wirklichkeit auf. Nur dadurch, dass Gott aus, durch und in sich selbst ist, kann auch etwas Anderes aus, durch und in ihm selbst seyn (84. 315. 16). Dass und wie Gott nun aus, durch und in sich selbst ist, ist die Erkenntniss der Absolutheit, und auf den Begriff dieser kommt es darum vor Allem an (P. b. 501. G. 66. 345. G. b. 246. 9). Die verschiedenen Formen der Erkenntniss Gottes können nur an der Wesenheit Gottes selber geprüft werden. In dem Wesen Gottes ist seine Natur begründet und durch seine Natur ist sein Leben vermittelt (G. 2). Seine Existenz ist durch seine eigne freie Selbstbestimmung. Dadurch ist diese auch das freie Prinzip aller göttlichen und weltlichen Realitäten (55). Er ist aus sich dem Inhalte. durch sich der Form nach und für sich in der selbstbewussten und gewollten Einheit seines Inhalts und seiner Form. Sein Wesen ist dem Inhalte und der Form nach die absolutfreie Selbstthat seines Wissens und Wollens (P. b. 501). Der Begriff der Persönlichkeit, der Ausser-, Ueber- und Innerweltlichkeit Gottes kann nur durch die Absolutheit begründet werden (G. XXIV). Es sind nun aber überhaupt die Grundbestimmungen des Wesens seine Grundprinzipien, die es an sich oder als reines Wesen, als Wesenheit, bestimmen und es zu diesem oder jenem Wesen machen. Durch die Wesenheit ist die Natur des Wesens bestimmt. Die Natur des Wesens sind die durch die Prinzipien, welche es an sich constituiren, gesetzten Inhaltsbestimmungen oder Qualitäten, die als einzelne Elemente und Momente, Eigenschaften sind. Dieses ist die elementarische Form der Natur, die organische ist die Natur als Einheit (67). Das Wesen des Geistes an sich, oder seine Wesenheit, ist im Unterschiede von seiner Natur, und damit auch das Verhältniss Gottes zur Welt bisher nicht hinlänglich erkannt worden. Fehlt der wahre Gottesbegriff, so auch der wahre Weltbegriff, der wahre Begriff der Schöpfung, Erhaltung, Vollendung der Welt, der menschlichen Freiheit, Unsterblichkeit, des Bösen, des sittlichen Lebens und

seines Endzweckes, das richtige Verhältniss des Menschen zu sich selbst, der Welt und Gott (237). In Duns Scotus hat die scholastiche Philosophie des Mittelalters ihren Culminationspunkt erreicht. Dies gilt auch in der Lehre von Gott. Der bedeutende Fortschritt über die Gotteslehre Augustin's und dessen Nachfolger liegt klar vor Augen. Aber die Aufgabe hat weder die patristische noch scholastische Philosophie gelöst (446). Sonst würde der Unterschied in Gott durch das Zeugen, Gezeugtseyn und Ausgehen nicht mehr genügen (383). Wohl hat in der nachmittelalterlichen Scholastik Petavius Gottes Wesenheit als Persönlichkeit bestimmt und von Person unterschieden, den Unterschied jedoch nicht vermittelt (452). Die spätere Theologie ward ganz von der Philosophie abhängig, nachdem die Reformatoren sich in der Gotteslehre an die schon vorhandenen Bestimmungen gehalten. Die Philosophie suchte aber selbst erst in das Wesen des Geistes ein- und so zu den höchsten Prinzipien der Wirklichkeit durchzudringen. Doch erweiterte sich darin der individuelle Geist zum allgemeinen, und dieser zum absoluten. Damit trat nun der entscheidende Wendepunkt ein, an dem gegenwärtig die Lehre Gottes steht, und in dem jene bisher ungelöst gebliebenen Fragen zur Lösung kommen sollen (459).

Nichts, auch nicht das niederste Naturwesen, ist, oder besteht als solches, ohne seine sich selbst fort und fort hervorbringende, affirmirende Thätigkeit. Es ist sich nur selbst gleich, indem es sich auf sich bezieht. Dieses nun als reine Selbstbeziehung ist die Unterscheidung des reinen Wesens (oder der Wesenheit des Wesens) in sich und die Beziehung desselben auf sich durch diese Unterscheidung. Dies ist Thätigkeit des Wesens als solchen. Die Art und Weise dieser Beziehung bestimmt das Wesen. So nur ist es Einheit. Ohne solche reinwesentliche Thätigkeit ist das Wesen eine reine Abstraction (G. b. 106). Das reine reale Wesen ist nicht blos das beharrende, ruhende, sondern das in sich selbst beharrende und ruhende oder bestehende Seyn. Es ist das, was in sich selbst Bestand hat, Bestehen in sich selbst ist, und durch sein Bestehen in und durch sich selbst allem Andern in sich Bestand verleiht, Bestehen giebt. Es ist also das ursprüngliche aus, durch und in sich bestehende Seyn, von dem desswegen allein gesagt werden kann, es ist. Alles

andere ist von ihm abgeleitetes Seyn, das nur in gewisser Hinsicht ist. Es wird nicht unter dieser oder jener Bestimmung, wie in seiner Substanz und Organisation, und auch nicht in der Totalität derselben, sondern als reines, nur sich auf sich selbst beziehendes Prinzip seiner secundären Bestimmung gedacht. Es besteht weder in dieser partiellen, noch totalen Beziehung zu seiner Natur, Organisation. Es ist also nicht Einheit derselben. Denn diese besteht als Substanz nur in Bezug auf die Vielheit der Organisation und der durch sie bedingten Thätigkeit und Verhältnisse. Es kann das Wesen nicht in Bezug auf dies Alles gedacht werden, weil dieses und die Beziehung auf es erst durch die wesentliche Beziehung, die reine Beziehung auf sich selbst bedingt, möglich und wirklich ist. So ist es aber sich selbst producirende Einheit seiner selbst, im positiven Sinne einfach, in dem desswegen alle Theilvorstellung ausgeschlossen ist, weil seine Bestimmung nur es unmittelbar selbst als Selbst ganz und ungetheilt ist. Es ist immer nur auf diese Weise als Ganzes, ohne alle Theilvorstellung, Inhalt, Gegenstand seiner selbst, und in diesem eigentlichen Sinne es selbst, als solches Subject und Object. Denn in keiner andern Beziehung ist es sich selbst sein eigenes Selbst (104. 5. vgl. E. 640). In der Wirklichkeit, in der dynamischen Natur und der geistigen Welt, geht das Ganze den Theilen voraus als ihre lebendige, volle Einheit (P. 222). Wie mit dem reinen realen Wesen, verhält es sich auch mit dem reinen logischen, dessen Bestimmungen die sogenannten Grundgesetze des Denkens sind, die der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes (Gb. 85). Das A = A des ersten Gesetzes ist in die Einheit selbst fallende Selbstunterscheidung des Denkens. Die Einheit kann der Vielheit ihrer Prädicate nur dann gleichgesetzt werden, wenn sie erst sich selbst gleichgesetzt ist. Es giebt also weder eine Beziehung der Vielen auf die Einheit, noch aufeinander, also weder eine Verbindung der Vielen mit der Einheit, noch der Vielen miteinander ohne die ununterbrochene, fort und fort sich wiederholende Selbstunterscheidung und Beziehung der Einheit selbst (87). Der Satz des Widerspruchs drückt aus, dass, wenn die Prädicate nicht dem Wesen widersprechen, sie auch nicht untereinander wider-

sprechen, eben weil sie alle Bestimmungen des Wesens selbst sind und dieses sie vereint und vermittelt (88).

Jedes Wesen, auch das niederste, ist als Wesen sich selbst setzendes Subject, Object und die Einheit beider. Der Unterschied ist nur, welches Subject es ist, und wie es sich daher Object und die Einheit beider ist. Das tiefere und umfassendere Subject ist dieses nur durch seine grössere Vertiefung und Erweiterung in sich, oder durch seine tiefere und umfassendere Selbstunterscheidung, durch welche es sich eben als Subject-Object mehr gegenständlich wird, sich gegenübertritt und sich so entschiedener, bestimmter, klarer selbst erfasst (180). Das Wesen ist aber nicht blos als absolutes und Weltwesen, sondern dieses wieder als allgemeines und individuelles und auch das persönliche oder die Persönlichkeit als allgemeine und besondere zu unterscheiden (151. 2. 233). Wie das Wesen der Natur ursprünglich als die Bildung seiner Organisation nach Inhalt und Form im Einzelnen und Ganzen bestimmendes, sich selbst und die Organisation erzeugendes Prinzip vorausgesetzt werden muss, um diese Organisation möglich und wirklich zu machen: so muss dies auch beim Wesen des Geistes geschehen (137). Das Wesen ist aber nicht allgemeines Wesen als die Beziehung der besondern aufeinander, nicht die Einheit dieser, sondern seiner selbst und durch diese ist es die Einheit der besondern Wesen. Ebenso ist es auch mit diesen. Jedes besondere Wesen ist die Einheit seiner selbst und durch diese, also mittelbar, in Einheit mit den übrigen und dem allgemeinen Wesen. Auch das allgemeine Wesen ist daher, als für sich seyende Einheit, Einheit seiner selbst, ein individuelles, eigenthümliches, einzig in seiner Art und nur einmal vorhanden. Wie sich aber jedes Wesen zu seiner Natur, Substanz, Organisation verhält: so verhält sich wiederum das allgemeine Wesen zu den besonderen Wesen. Wie jenes aus, durch und in sich besteht, Bestand hat ohne seine Organisation, und durch sein rein wesentliches Bestehen sich selbst diesen Bestand in sich giebt, sie producirt: so besteht auch das allgemeine Wesen aus, durch und in sich selbst unabhängig von den besondern Wesen und ist durch sein reines In- und Fürsichseyn eben der Grund der besondern Wesen. Diese ver-

halten sich aber wieder zueinander und zum allgemeinen Wesen als Wesen, d. h. als aus, durch und in sich selbst bestehende Einheiten, Einheiten ihrer selbst: und da jede die Einheit ihrer selbst und so besondere Einheit und zugleich Einheit der allgemeinen ist, erfasst sie sich auch als solche (113). Das absolute Wesen ist aber als Wesen das Allgemeine, als Natur das Besondere und, als durch dieses vermittelt und bestimmt, das Einzelne, überhaupt aber Einziges in seiner Art (G. b. IX).

Durch das Wesen ist seine ganze Organisation oder Natur dem Inhalte, wie der Form nach bestimmt. mithin alle Verhältnisse zu sich selbst und dem, was ausser ihm ist. Das Wesen ist das Realprinzip seiner Natur. Mit einer abstracten Thätigkeit ohne thätiges Wesen wird die unlebendige Atomistik nur in eine ebenso unlebendige Dynamik verwandelt (210. 12. E. 284. 6). Das Wesen ist aber nicht blos die lebendig erzeugende Kraft, sondern auch das erzeugende Gesetz, der Typus, die Form, wie und wornach es erzeugt. Es ist auch der Formalgrund seiner Natur. Es bestimmt daher den ganzen Charakter der Organisation im Einzelnen und Ganzen, sowohl der Qualität als Quantität nach; die Art und Anzahl der Systeme. Organe, Elemente und die Art ihrer Verbindung, ihr ganzes inneres und äusseres Verhältniss und bedingt so die durch sie bestimmten Thätigkeiten, Functionen, Prozesse. Es erzeugt nicht blos ursprünglich die Organisation, sondern erhält sie und bringt sie zur Vollendung. Es ist auch Idealgrund, erhaltendes. vermittelndes und vollendendes Princip seiner Natur. Es bildet Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges in Beziehung aufeinander. Als unabhängig von seiner Organisation bestehendes Princip ist es zugleich in und über derselben. Es entwickelt sich nicht sowohl in und mit ihr, sondern umgekehrt diese sich in und mit jenem (G. b. 214—216). Die wesentlichen Bestimmungen sind das Wesen selbst im Unterschiede von seinen Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten als die sie bedingenden, fortwährend setzenden Prinzipien. Jedes dieser ist das ganze, ungetheilte reine Wesen, nur in anderer Beziehung zu sich selbst. Die Natur des Wesens wird durch diese Selbstunterscheidung als Bestimmungen der sich in sich selbst unterscheidenden Wesenheit, nämlich des Subjects, Objects und der Einheit beider,

gesetzt (148). Jedes Wesen, das natürliche so gut, als das persönliche, ist in einer bestimmten Form an sich, für sich, und an und für sich (239), so dass es eine dreifach real unterschiedene Natur durch sie producirt. Diese wird aber nur bei höhern Wesen in diesem bestimmten Unterschiede auch hervortreten (240). Da, wo die Natur producirt, ist sie niemals die letzte, sondern nur werkzeugliche oder wirkende Ursache; Grund, in dem und durch den sich das Prinzip auswirkt, in dem es seine Basis hat. Auch die materielle Natur ist ein zweckmässiges Ganzes und wirkt nach Zwecken. Jede Naturstufe ist aber durch die vorhergehende nur vermittelt, unmittelbar verursacht ist sie vom Wesen. Dies zeugt jede Naturstufe mit gleicher Ursprünglichkeit (225). Das höhere Wesen aber ist insofern ein höheres, als es durch niedere vermittelt ist. Es setzt sich ihnen voraus, um sich durch sie zu vermitteln. Es hat sie in sich als Möglichkeiten, die nur wirklich sind durch das sich selbst Wirken des höhern Wesens. Die eigentlichen Finalursachen sind allein das Wesen als solches (238). Aber da das herrschende Wesen seine Organisation durch ihm dienende Wesen producirt, vermittelt und vollendet, und andererseits dies doch Einheiten ihrer selbst sind und bleiben: so haben diese zwar, als dienende, keine Selbstständigkeit gegen das herrschende Wesen, aber doch, als Wesen, Selbstständigkeit gegen die durch sie producirte, vermittelte und vollendete Organisation, die verschiedenen Systeme, Kräfte, Formen, Thätigkeiten derselben. Sie sind mitwirkende Ursachen und im herrschenden Wesen in einer höhern Form, als ausser ihm. Auf diesem Dienen der niedern Wesen nach oben beruht ihr Herrschen nach unten, und zwar so sehr, dass mit jenem auch dies aufhört (242). In jedem höhern Wesen ist das niedere nicht als solches, oder wie es ausser ihm ist, sondern als ein durch das höhere bestimmtes, an der Natur desselben Theil habendes. So ist das vegetabilische Wesen im Thiere ein ganz anderes, als ausser ihm in der Pflanze (234). Die dienenden Wesenheiten und ihre Naturbestimmungen haben also in Gott den Charakter der Absolutheit. Jede ist eine Vertiefung des absoluten Wesens in sich und jede folgende eine noch grössere. So ist er absolute Ursache, Kraft, absolutes Leben (234. 46. 9). Die höhern Wesenheiten sind der Grund der niedern und diese nur Ent-

äusserungen jener (248). Jede Bestimmung der Natur des Wesens und die in ihm begründeten Realitäten, Eigenschaften, Thäkeiten, Verhältnisse, sind nur mittelbare Bestimmungen des Wesens und Selbstbeziehungen desselben. Sie beziehen sich daher nicht auf sich, sondern nur das Wesen bezieht sich auf sie, setzt sie in der bestimmten Form an sich und bezieht sie so auf sich (241). Das Wesen ist also durch seine Prinzipien herrschende Einheit seiner Natur, und jedes Prinzip herrschende Einheit seiner durch es hervorgebrachten Natur. Jede Form der Natur hat aber wieder in sich selbst Einheiten, und es geht so ein System von Systemen hervor, und jedes ist beherrscht von einer Einheit (240). Das Wesen, als die Einheit seiner selbst, ist um so vollkommner, je mehr Unterschiede es in sich hat, oder je mehr es in sich unterschieden und unterscheidbar ist (227).

Die bestimmte Art der Thätigkeit und des Lebens ist durch die Natur des Wesens vermittelt (211). Das Leben ist nur möglich durch einen Organism, in dem es seine Existenz und Wirklichkeit hat (265). Es ist die sich in seiner Thätigkeit mit Gehalt und Gestalt erfüllende Bewegung des Wesens. Die Formen und Gestalten sind die Bestimmungen des sich in seiner selbst bestimmenden Thätigkeit erhaltenden und sich so objectivirenden Wesens; seine Ruhe- und Uebergangspunkte (265). Das Wesen geht hiebei über das Produkt hinaus (greift über) und andererseits in sich selbst zurück mit ihm und nimmt dieses in sich auf in seiner eignen Mitte. Damit wird es eben die lebendige Mitte des Producirenden und des Produkts, des Inhalts und der Form, die freie Einheit des Subjects und Objects (276). Die Entwicklung des Wesens ist nichts Weiteres als ein allmähliges Vertiefen in sich und durch das Vertiefen in sich ein allmähliges tieferes Erfassen seiner selbst. Je tiefer, concentrirter, inniger oder innerlicher das Wesen ist und sich also producirt, desto grösser ist seine erzeugende Kraft, seine Macht über sich und die Aussenwelt, und desto grösser die Tiefe, der Reichthum, die Manigfaltigkeit seiner Form, und um so entwickelter, selbstständiger die Glieder, Organe und Systeme, und um so inniger die Verbindung und Wechselwirkung unter sich und mit dem Wesen (216). Wie sich nun das Wesen der Persönlichkeit in seiner reinen Selbstproduktion als Subject,

Object und die Einheit beider, also als drei Prinzipien des reinen Wesens hervorbringt: so verhält es sich in der Producirung, Vermittluug und Vollendung seiner Organisation als Naturprinzip, Seele und Geist. Als ersteres producirt sie ihre natürliche, als Seele ihre sinnlichgeistige, als Geist ihre geistige Organisation. Es ist immer dieselbe Persönlichkeit als Prinzip der gesammten Organisation, Naturprinzip, Seele, Geist. Das wahrhaft alle Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche in dem Mikrokosmos aufhebende und vermittelnde Prinzip ist die menschliche Persönlichkeit, wie das sie lösende und vermittelnde Prinzip im Makrokosmos die göttliche Persönlichkeit ist (149). Gott begreift die niedern, sein Wesen vermittelnden Formen nur als in der absoluten aufgehobene und so nicht für sich wirkliche (176), und producirt in diesem Begreifen der Möglichkeit nach die Welt oder die Idee der Welt. Er hat aber auch ebendamit als absolutes Wesen, welches alle natürlichen und geistigen Realitäten oder Einheiten in absoluter Form in und unter sich begreift, die Macht, sie in relativer Form oder ausser sich zu setzen. Denn die höchste herrschende Einheit begreift alle andern Einheiten als Möglichkeiten, ausser ihr herrschende zu seyn (249).

Das Wesen des ideellen Seyns des Geschöpfs ausser Gott ist aber der auf sich selbst zurückgehende Trieb, Wille desselben, ausser Gott durch sich selbst, durch eigne Thätigkeit zu seyn; und dieser in der Idee als das ideelle Wesen des Geschöpfs gesetzte Trieb oder Wille, ausser der Idee durch Gott gesetzt, ist der Schöpfungsact (362). Das schöpferische Wirken ist also die Erweckung des Thätigkeitstriebes des Geschöpfes, welches der Wille des Geschöpfes ist, zu seyn und dieses ist die Selbstaffirmation desselben überhaupt (360). Es wird jedem Wesen seine Organisation nicht schlechthin gegeben, sondern nur der Macht, Möglichkeit, aber nicht der Form, Wirklichkeit nach. Diese ist seine Sache. Es muss, was es als Anlage, oder an sich hat, eben wirken, für sich hervorbringen, sich durch eigne Thätigkeit in Besitz derselben setzen, damit es alsdann seiner Organisation nach wirken kann. So gewinnt es die Bedingungen, sich specifisch zu Andern zu verhalten, specifisch zu wirken und specifisch zu leiden. Inhalt und Thätigkeit

ist dort eine subjective, hier eine objective. Diese aber wird durch jene begründet (E. 47. 8). Form, Materie und Trieb, sie zu setzen, sind in der Idee enthalten. Es gibt daher ursprünglich keine Materie, keine Urmaterie neben der Idee, sondern nur in, aus und durch sie (G. b. 368. 487. E. 222. 456). Die Krystallisation zeigt das erste entschiedene Individualisationsstreben der Natur. Aller Körperbildung muss ein Schwerpunkt, d. h. ein bildendes Wesen, eine Einheit seiner selbst und der Theile, vorhergehen, welcher die flüssigen Stoffe, woraus sich der Krystall bildet, anzieht, sich assimilirt und in ein bestimmtes Cohäsionsverhältniss setzt, und sie in demselben immerfort producirt, d. h. erhält. Die Bewegung entsteht nothwendig als Bedürfniss der Selbsterhaltung der Himmelskörper (G. b. 421. 2). Durch die Himmelskörper ist die feste Stätte für die anorganische und organische Natur gegeben. In dem Krystalle verliert sich das Wesen mit der Veränderung selbst. Die Thätigkeit zeigt sich nur in der Erhaltung der unveränderlichen Gestalt. Da aber das anorganische Wesen seine ganze Kraft hierin erschöpft, kann es auch nichts in sich mehr weiter gestalten und auch die einwirkenden Potenzen nicht in sich umbilden und auf sie dadurch zurückwirken. Es hat keine Irritabilität. In der organischen Natur wird die feste Gestalt Mittel für weitere Zwecke und durch sie bestimmte Thätigkeiten. Es tritt eine Art von Selbst auf, etwas Seelenartiges, das sich über die Theile erhebt. Die Thätigkeit ist nicht mehr blos ursprüngliche Bildung, sondern fortgesetzte Umbildung. Das Selbst bildet die Einwirkung in sich ein und um. Es hat Irritabilität, und ist der Assimilation, Ernährung, des Wachsthums und der Zeugung fähig. Da aber die Organisation des vegetativen Lebens keine Lebenscentra, sondern nur Lebensheerde hat, kann es kein Vorstellungsbild von sich erzeugen, wie das Thier im Gehirn. Es hat keine Empfindungsfähigkeit oder Sensibilität. Desshalb aber auch keine willkührliche Bewegung, die nur auf, wenn auch noch so dunkle, Vorstellungen erfolgen kann. Das Wesen der animalischen Natur hat das vegetabilische Leben zur Voraussetzung. Die Pflanze nimmt die unorganischen Stoffe in sich auf, bildet sie um in organische und ernährt sich gänzlich von ihnen. Dies vermag das Thier nicht. Es drängt aber seine vegetabilische

Organisation in sein Inneres zurück als Unterlage für das animale Leben, dessen Organe als Knochen-, Muskel-, Nervensystem nach aussen gewendet sind, damit die Seele durch sie zur Aussenwelt in der Empfindung und willkührlichen Bewegung heraustrete (G. b. 423—8. E. 250. 80. 451). In dem Mineral ist zwar ein successives Fortschreiten von dem Stoffartigen zum Idealen, vom Undurchsichtigen zum Durchsichtigen; doch nicht an einem und demselben Mineral, sondern an verschiedenen (G. b. 118). Das Wesen der Pflanze aber durchgeht die verschiedenen Bildungsstufen seiner eignen Organisation, die beim Mineral an verschiedenen Individuen vorkommen, und producirt sie so als Metamorphosen seiner eignen Organisation. Allein sie geht nur von Theil zu Theil fort und gelangt nur allmählig zum Ganzen, vom Nebeneinander zum Ineinander (120). Da, wo das Ganze hervortritt, hat sie ihre Productionskraft erschöpft und kann daher nur den nämlichen Kreislauf wiederholen. Das Thier dagegen hat dadurch, dass sich sein Wesen tiefer erfasst hat, von Haus aus die ganze Organisation in der Macht, findet sie in sich, stellt sich so vor und begehrt. Allein es vermag diese Unterscheidung seiner selbst nicht zu erfassen, bringt es nicht zum Selbstbewusstseyn und Denken, wie die menschliche Seele (123. 5. 7. E. 281). Dies setzt aber einen Leib voraus, welcher die Einheit der ganzen Natur und darum ihr letztes Product ist. Daher ist die menschliche Seele von der thierischen auch nicht mehr blos dem Grade nach verschieden (G. b. 430. 5). Gleichwohl vermag sie nur sinnlich-geistig auf die Innen- und Aussenwelt zu wirken, weil ihre Organisation eine sinnlich-geistige ist. Erst der Geist ist das an sich naturfreie Prinzip des Menschen, hat aber als solcher dies sein Vermögen auch noch zu verwirklichen. Er hat zunächst seine Wesenheit zu erfassen. Diess gelingt ihm aber nicht, ohne dass er in seiner Einzelheit sich zugleich als allgemeiner Mensch erfasst, oder sich zum socialen Leben erweitert (446—9). Die Anerkenntniss der Idee des einzelnen und allgemeinen Menschen als die ewige Macht der Welt erhebt ihn aber zur Erfassung dieser aus ihrem schlechthinigen Grunde (451).

Das Wesen der Welt kann nicht die blosse abstracte Einheit der besondern Weltwesen seyn, sondern es muss, als

Wesen, sich und diese produciren und zwar diese nicht als seine Organisation, sondern als besondere Wesen. Das Wesen der Welt hat also die besondern Weltwesen zu seiner Bestimmung. In der natürlichen Welt sind es die einzelnen Reiche, in der Sphäre des Geistes der individuelle und allgemeine Geist, in diesem die verschiedenen Völker-Individualitäten, welche den Organism der geistigen Welt vermitteln und realisiren (152). Das allgemeine und individuelle Weltwesen sind aber nur relative Ganze und constituiren, obwohl sie einander ergänzen, auch in dieser Ergänzung nur ein relatives Ganzes. Gott allein ist absolute Ganzheit. Ausser ihm besteht daher das Verhältniss von Gattung, Arten und Individuen, das sich in der ganzen Natur mit den höhern Wesen und Organisationen immer mehr und zwar der Art vermittelt, dass die Individualität immer selbstständiger wird. Beim Menschen erreicht sie die höchste Stufe, so dass es nur Eine Menschengattung giebt und der Artunterschied ein verschwindender ist. Hierauf beruht die wesentliche Verschiedenheit des Menschen von der Natur. Dennoch ist nicht das absolute Ganze sein Wesen (233. 4). Erst Gott setzt all seine Inhaltsbestimmungen in absoluter Totalität, als Herr seines Wesens und seiner Natur. Darum durchdringt und erfüllt er auch Alles durch seine wirksame Allgegenwart und ist so Herr der Zeiten und Räume (271). Allein es ist damit in ihm auch alles Ausser-, Neben- und Nacheinander seiner Inhalts-Bestimmungen aufgehoben. Das ist die unendliche Negativität Gottes (272). Je reicher aber die Natur des Wesens, desto vermittelter die Wirksamkeit, das Leben. Darum ist Gottes Leben der Intensität nach das innigste, der Extensität nach das umfassendste. Das Leben ist um so freier, je mehr es mit seiner Idee übereinstimmt und je mehr die Uebereinstimmung gesichert ist durch die Energie der Selbstbestimmung, je mehr es durch diese Energie über allen Versuchungen, Gegensätzen, Kämpfen und Conflikten steht und je mehr die Idee dem freien Wesen zur andern Natur geworden. So durchläuft im endlichen Leben die Freiheit die verschiedensten Stufen, bis sie zur sittlichen Schönheit wird. Diese Idee des freien Lebens ist in Gott volle Wirklichkeit, woraus die Seligkeit hervorgeht (275). Der Mensch ist durch die natürliche Welt vermittelt und hat sie zur Voraussetzung.

In der Einheit seiner Prinzipien ist die Natur dem Geiste immanent. Hebt der Mensch aber seine Immanenz in Gott und damit auch die Einheit seiner Prinzipien auf: so tritt hiemit auch die Natur aus ihrer Immanenz im menschlichen Geiste. Es müssen also alle die durch die Verkehrung der Prinzipien möglichen verkehrten Einheiten, die sich verwirklichen, aufgehoben werden, wenn sich die wahre Einheit verwirklichen soll (P. b. 509). Da die Menschheit sowohl einen Naturprozess als einen geschichtlichen durchlaufen hat, den ersten in der alten, den letztern in der neuen Welt: so können wir erst jetzt die ganze Menschheitsgeschichte nach ihren individuellen Gestaltungen der alten und neuen Welt begreifen. Alle Erscheinungen in der neuen Epoche des deutschen Geistes verbürgen uns, dass wir in einer dritten Epoche angelangt sind (P. 162). Die Immanenz des menschlischen Geistes in Gott als lebendige freigeistige Einheit beider als Offenbarung im philosophischen Sinne, womit die Dialektik des Selbstbewusstseyns (oder die neuere Philosophie) geendigt, ist welthistorische That geworden (P. b. 519).

4. Das Wirken.

Das menschliche Wirken bestimmt sich frei durch die schlechthinige Thätigkeit Gottes und durch den Verlauf der Naturwelt. In dieser seiner Bedingtheit ist das menschliche Leben zwar der Selbstverkehrung ausgesetzt, in die es auch thatsächlich geräth, bringt aber doch unter Negation hievon durch das subjective, objective und absolute Wirken seine Selbstverwirklichung zur Vollendung. Eine Ueberzeugung, die sich ihm besonders dermalen und am meisten in Deutschland aufdrängt, und selber ein wesentlicher Schritt zu eben diesem Ziele ist.

Das Leben ist etwas Organisches, wo eins immer auf das andere hinweist; ebenso ist es mit der Geschichte des Geistes dieses Lebens. Das Geisterreich ist ein Kreis, der die noch so ferne durch Zeit und Raum liegenden Geister in sich versammelt und vereint. In ihm gehören sich alle einander an und sind integrirende Theile, so sehr sie sich auch abzustossen und im Widerspruch zu seyn scheinen. Wie jede Zeitperiode für sich ein abgeschlossenes Ganzes ist, ebenso ist jede doch nur darum in sich abgeschlossen, um wieder in einen

ιern Kreis der Entwicklung aufgenommen und in ihn einge-
lossen zu werden (P. 12). Jeder Zeitabschnitt ist die Ent-
:klung einer bestimmten Idee und bestimmter, in ihr begrün-
er Prinzipien. Diese sind die die Zeiterscheinung hervor-
ngenden und sie beherrschenden Mächte; haben sie ihren
ıalt zur Entwicklung gebracht, so haben sie ihre Herrschaft
er die Zeit verloren, und es treten mit der neuen Idee neue
inzipien auf, um gleiche Macht und Herrschaft über das Be-
ısstseyn zu erlangen (R. 27). Alles Wirkliche wirkt das,
ıs es durch Gott ist, durch seine Selbstthätigkeit, bringt sein
esen selbst hervor; Gott auf absolute, die Natur auf bewusst-
ıe Weise, der Geist mit freier Selbstbestimmung und freiem
lbstbewusstseyn. Der menschliche Geist soll sein Verhältniss
r Welt, sich selbst und Gott durch freie Selbstbestimmung
rvorbringen. Er hat aber als Geschöpf sein Wesen nicht von
h selber, sondern von Gott; er hat es zur Voraussetzung
nes Sichselbstsetzens (P. b. 506). Mit dem Ende der ur-
-ünglichen Schöpfungsgeschichte beginnt die Geschichte der
nschheit als eigne That dieser; diese setzt sich fort, entwickelt,
lendet sich in Verbindung mit Gott, ist mithin That des Men-
ıen und Gottes (G. b. 309). Das Wirken des Geschöpfs ist
mer bedingt durch das Wirken Gottes, sowohl in dem
höpfungsacte als in der Erhaltung und Vermittlung. Das
irken Gottes macht das Wirken des Geschöpfes möglich und
ss verwirklicht diese Möglichkeit (382). Die Folge der im
höpfungsacte begründeten göttlichen Immanenz der Welt ist,
ss das Werden des Geschöpfs im Schöpfungsacte demselben
r Vergangenheit wird und dass dieses eben seine Idee, seinen
jectiven Werdensgrund als seine Bestimmung erkennt und sie
her zu seiner Selbstbestimmung macht, und damit eben jene
h zum Object seiner Thätigkeit macht, und sie so von sich
lbst unterscheidet. Nur dadurch, dass die Idee des Geschöpfs
sem inwohnt, immanent ist und bleibt, kann es sich auf sie
hten, sich ihr gegenüber haben und erfassen. Die Immanenz
r Idee im Geschöpf ist fortwährend thätige, auf den Trieb
s Geschöpfes wirkende, ihn sollicitirende Macht, auf dass es
s, was es aus, durch und in der Idee ist, aus, durch und
sich selber setze (468). Hiernach ist der Inhalt, welchen

das Geschöpf werden soll, nicht blos im Anfang für die ersten Stufen der Entwicklung desselben, sondern auch für die folgenden ein gegebener. Alles, was das Geschöpf werden soll, ist ihm in seiner Idee enthalten, und es kann dasselbe nur werden, wenn sich in ihm die Idee als das offenbart, was es werden soll. Jede Steigerung der Entwicklung setzt daher eine neue Manifestation der Idee im Geschöpfe voraus. Die Idee der Welt im Einzelnen und Ganzen ist eine in sich vielfach vermittelte Einheit von Mitteln und Zwecken. Da sich nun die Geschöpfe nur zeitlich entwickeln, nach und nach wirklich werden, was sie nach ihrer Idee werden können, so muss sich die Idee derselben, nach und nach in der niedern Form beginnend und zu der vermitteltern fortschreitend, dem Geschöpfe manifestiren. Sie muss ihre Manifestation in der Weise steigern, als sich die Geschöpfe steigern sollen in ihrer Entwicklung. Sie muss sich als Object dem Geschöpfe in der Form, Stufe u. s. w. darbieten, zeigen, welche dieses werden soll, und sie muss zugleich den Trieb desselben sollicitiren, damit es das Gezeigte auch wirke. Die so im Geschöpf wirkende Idee muss ihre Thätigkeit in dieser Weise so lange fortsetzen, bis das Geschöpf durch ihre wirksame Gegenwart Alles geworden ist, was es seinem Wesen nach werden kann, weil sie dann erst vollkommen wirklich ist (471. 2). Das Seyn und Wirken Gottes in der Welt ist ein natürliches und übernatürliches zugleich. Es sind die Anlagen, Gesetze, Kräfte der Welt selbst, durch welche er in ihr wirkt, aber es sind die in der schon begründeten. Diese vermittelt Gott auf übernatürliche, durch seine Weisheit bestimmte Weise, durch die für alle möglichen Verhältnisse Vorsorge getroffen und gewirkt wird. Es ist diess eine höhere Ordnung, als unmittelbar in der Idee begründet ist. Die Allgegenwart Gottes in der Welt ist damit zugleich Allgegenwart in dessen eigenem Wesen. Gott und das Geschöpf wirken dasselbe Werk in dem Sinne miteinander, dass Gott immer zum Anfang, Fortgang und Ende desselben das Geschöpf anregt und ihm die Kräfte und Formen zum Wirken verleiht (482).

Indem sich aber der Mensch seiner Eigenheit bemächtigt, kann er das Doppelte thun, er kann sie als seine freie That entweder in oder ausser Gott setzen. Im ersten Falle hat er seine Freiheit nun auch verwirklicht, ist nicht blos der Potenz

nach, sondern auch der Wirklichkeit nach, durch seine That, frei. Im letzten Falle ist die erste That der Freiheit auch der Verlust derselben der erscheinenden Wirklichkeit nach. Ausser Gott durch seine That gesetzt, hat der Mensch damit auch das Verhältniss Gottes zu ihm verkehrt. Da aber das reelle Verhältniss nur verkehrt, aber niemals aufgehoben werden kann, so erfährt er nun Gott als ausser sich äusserlich, als drückende Macht. Das wahre Verhältniss Gottes zum Menschen macht diesen frei, denn er findet seinen Lebensmittelpunkt in sich und sich in ihm; das Verhältniss nun aber verkehrt ist Spannung des Menschen und Gottes. Das ist nun die Qual und Folter alles creatürlichen Lebens, die Unseligkeit des Menschen, der wegen seiner centralen, das ganze kosmische Leben in sich umfassenden Stellung auf dieses kosmische Leben einwirkt und eine Art Weltkrankheit hervorruft. Das reale Band aber mit Gott, das nicht aufgelöst, sondern nur angezogen ist, lastet nun auf seinem ganzen Wesen. Allein er kann nicht unmittelbar zurückkehren, obschon ihn eine unaussprechliche Sehnsucht dazu treibt. Er muss den ganzen Kreis des centrifugalen Lebens ausser Gott durchlaufen. Nur durch eine lange, qualvolle Vermittelung, in die er sich aber selbst gestürzt und die Gott nur zu seinem Heile leitet, kann er wieder zurückkehren (P. b. 171. 2). Jede menschliche Persönlichkeit hat eine Idee in der zeitlichen Welt als ewige Bestimmung zum innersten Lebensgrund zu verwirklichen, durch welche sie ist und wird und ihrem Ziele zugeführt werden soll. Ihr zufolge sind die individuellen Anlagen bestimmt, durch welche dieses Ziel erreicht werden soll. Aber diess Alles ist in die Macht des menschlichen Verstandes und der menschlichen Freiheit gestellt. Die Freiheit ist aber ein zweischneidiges Schwert, mit dem sich der Mensch so oft und viel verletzt, bis er es richtig gebrauchen lernt. Und so entstehen so viele krankhafte Erscheinungen, welche eine feindliche Macht gegen den Menschen bilden und als Uebel gegen ihn auftreten. Das Leben des Geistes wird getrübt, mit Hemmnissen aller Art erfüllt, mit fremden Bestandtheilen zersetzt, im tiefsten Grunde alterirt. Diese Alteration ist eine zweite Macht in der menschlichen Idee, pflanzt sich auf das leibliche, wie seelische und geistige Leben des Einzelnen fort, verpflanzt sich auf die Nachkommen, so dass jeder einzelne

Mensch schon vor seiner Selbstentscheidung und Entwickelung in ihr eine feindliche Macht neben seiner Idee findet und in der Verwirklichung dieser überwinden muss. Es gilt diess vom Leben der Völker, wie des Einzelnen. Es durchzieht sie ein schwermuthsvoller Zug, wie ein Verhängniss, womit sie ihr Leben lang zu kämpfen haben (F. 3. 4). Es herrschen über den Begriff des tragischen Lebens moralisch-gefährliche extreme Ansichten. Die sentimentale ist geneigt, Alles den äussern Umständen zuzumessen, um den Menschen möglichst von der Schuld freizusprechen. Die andere ist die rigoristische, welche, sich an die abstracte Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen haltend, alle die innern und äussern Lebensbedingungen, unter welche die Freiheit gestellt ist, und unter denen nur sie sich bethätigen, entwickeln und vollenden kann, ausser Acht lässt, und so die eigne Schuld des leidenden und handelnden Menschen nicht nach dem gehörigen Maasse misst, und darum in ungerechter Weise richtet und verurtheilt (7. 8).

Der Mensch ist sich selbst mit seinen Gesetzen und Kräften, und es ist ihm die Wirklichkeit ausser ihm gegeben, damit er sie erkenne und der Erkenntniss gemäss handle (E. 258). Die Ideen sind dem idealen Ich in der unmittelbaren Verbindung mit Gott gegebene Bestimmungsgründe seines Erkennens, Fühlens und Wollens, in denen es sich zugleich auch selbst im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Absoluten erfasst und seine Selbstbestimmung aus diesem Bestimmtseyn schöpft in der unmittelbaren thatkräftigen Einwirkung, Erregung und Bewegung durch das Absolute (533). Die in sich vertiefte und alle Kräfte des Geistes harmonisch in sich vereinigende Vernunft wirkt evolvirend, organischgestaltend, wie die oberflächliche, disharmonische revolutionirend gewirkt hat. Wie diese mit dem praktischen Leben zerfiel, weil sie dasselbe nicht ergänzte, nicht reinigend, läuternd und evolvirend auf es wirkte: so soll die in sich vertiefte und in Zucht genommene Vernunft erhebend auf es wirken (XXXIX. Sch. 12). Weder das Erkennen, Gefühl noch Begehren, und noch weniger der Wille, der noch vermittelterer Natur ist, kann der Anfang der menschlichen Thätigkeit seyn, sondern nur die, dieselbe erst bedingende, Seelen- und Geistesthätigkeit. Diese Grundthätigkeit des Menschen, mit welcher er

die Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögen hervorbringt, kann nun natürlich selbst keine erkennende, fühlende und begehrende seyn (E. 45). Der ursprüngliche Trieb der Seelenvermögen ist schon Produkt derselben. Als theoretischer befriedigt er sich in der Hervorbringung von Gestalten, als praktischer in der von ihnen entsprechenden Sachen (440). Alle einschlägigen Vorgänge aber vermitteln sich durch die Bewegung. Die vorbildende Bewegung des Triebes ist nur für eine nachbildende. Daher entsteht mit seiner Verwirklichung ein zweiter Trieb, der nachbildende nämlich, und zwar als eine Kraft der Seele. Der nachbildende Trieb anticipirt eine nachbildende Bewegung, wie der vorbildende die vorbildende, und bringt nun durch seine Bewegung die in dem vorbildenden, oder in den idealen Gestalten, begründeten realen hervor. Wie die vorbildende Bewegung einen idealen, erzeugt die nachbildende einen realen Raum in der Seele. Die Bewegung erzeugt so zuerst ideale, dann reale Gestalten. Diese kann der Trieb durch seine Bewegung nur nach und nach hervorbringen, weil er in seiner Bewegung gebunden ist an die Organe des Leibes. So erzeugt die Seele in sich auch ein Schema der Zeit (445—8). Schon der Leib bedarf in sich abgeschlossener specifischer Räume und darin waltende specifische Kräfte, welche den Uebertritt über die feste Grenze nicht gestatten. Die Hauptsphären sind die des vegetativen und animalen Lebens (451). Nur bei krankhafter Funktion ist der Leib genöthigt, Hülfe herbeizurufen. Die vegetative Organisation nimmt an dem animalen Leben nämlich Theil, besonders durch ihr Nervensystem. Obwohl es nun in sich abgeschlossen ist, lässt die es beherrschende Einheit die Funktion desselben bei Blut- und sonstigen Beschwerden in den Kreis des sensibeln Nervensystems übergehen, womit das Uebel empfindbar wird. Wegen der Abschliessung des vegetativen und animalen Lebens gegen einander und die menschliche Seele kann diese ungestörter in und für sich wirken und walten. Würden alle Sinneseindrücke etwa zugleich unmittelbar Eindrücke der Seele, so wäre sie völlig der Macht der Sinnenwelt preisgegeben (459. 60). Das ideale Ich verhält sich bei der Abhängigkeit von der Sinnenwelt frei zu ihr und vermag sie in jeglicher Form zu beherrschen (555).

Das empirische Ich ist allerdings durch die Zeugung und die mit ihr im Zusammenhang stehenden Verhältnisse von vorn herein alterirt nnd ergreift die ursprüngliche Ordnung der Dinge nicht rein (537). Allein das Ich erlangt das Bewusstseyn seiner Entfremdung und Verkehrung, sowie die Macht der Befreiung von ihr durch die Erkenntniss seiner Ursprünglichkeit in und aus seinem eigenen idealen Wesen, an welche sich aber die ganze Anerkennung der göttlichen Vermittelungen in der Geschichte des Einzelnen, wie Ganzen knüpft (558). Die Erhebung des logischen Ich zum idealen Ich ist wesentlich ein practischer Akt, welcher durch Reinigung, Läuterung und Verklärung sämmtlicher Seelenvermögen vollzogen wird (522). Da überhaupt das Ich immer als Ganzes thätig ist, mithin in der Form des Erkennens, Fühlens und Begehrens, welche sich gegenseitig vermitteln und ergänzen; so tritt das Ich auch in dieser Weise mit den Dingen in Verbindung, und producirt sie nicht blos in ihrer Form, sondern auch in ihrem Gehalte, gehaltvollen Leben, Weben, den Erregungen, Zuständen und Stimmungen derselben und diess ebenfalls nach eigener Analogie. Es personificirt damit Alles, leiht den Dingen die eigene Form und Zustände und producirt und reproducirt dieselben nach ihnen. So hat das Ich Kräfte und Formen, sich in die Dinge und die Dinge in sich zu versetzen und zu bestimmen, und diese doppelte Verbindung sich wieder zum Object zu machen, zu Gedanken zu erheben, diese in das Gefühl und den Willen aufzunehmen und als Zwecke zu bestimmen. Damit steigert sich aber die Macht der Selbstbestimmung und der Verbindung mit der Wirklichkeit (527). Das ganze zeitliche Leben erscheint dem idealen Ich in seiner schuldvollen, düstern, schwermuthsvollen, ja verhängnissvollen Seite. Allein das Versetzen des Ich in die Welt mit allen seinen idealen Kräften verbindet es auch mit dem Geschicke derselben auf's tiefste und innigste und entwickelt den Muth, die Begeisterung, volle Thatkraft in ihm, in Verbindung mit ihr und Gott, selbstbefreiend für sich und die Welt zu wirken (560). Die psychologische Grundlage dieser Entwicklung ist das Selbstgefühl. Es ist der praktische Bestimmungsgrund, aus ihm gehen die Triebe hervor; es ist der Grund des Interesses, also der Beweggründe für das Erkennen, Wollen, Handeln. Mit

der Vertiefung des Ich steigern sich Bewusstseyn und Aufmerksamkeit, mit seiner vollen Hingabe an den Gegenstand die theoretische und praktische Vernunft. So erzeugt es die energische Hingabe an den Gegenstand des Glaubens. Damit veredeln sich die Interessen und wächst die Liebe an Tiefe, Fülle und Innigkeit, und durch sie die wahre Befriedigung, und mit ihr neuerdings die Thatkraft (525). So ist die Wirklichkeit des subjectiven Ich seine eigne That und in ihr erfasst es sich als Möglichkeit für eine durch es hervorzubringende Wirklichkeit, mit welcher es sich mit Freiheit und Selbstbewusstseyn verbindet. Die Gründe der Erscheinung des subjectiven (reinen) Ich liegen sonach allerdings im objectiven (realen) Ich und erweisen sich als Motive in dessen Gefühlen, Trieben und Vorstellungen, mit denen es die Erscheinung des subjectiven sollicirte (583. 4).

Mit der Aufhebung der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott und der Verkehrung und Trennung der Prinzipien ging die Menschheit in ihrer Besonderung in die Entzweiung und Entfremdung über, die Nationen und Weltreiche stehen ausser ihrer Idee und damit ausser ihrer Einheit. Die Erzeugung ihrer Idee konnte sich nur auf abnorme Weise nach dem Charakter ihrer verkehrten Prinzipien gestalten. Die Religion verkehrte sich in dem Naturprozess, in welchem das eine Volk eine höhere oder niedere Stufe einnimmt. Die Sphären, durch welche sich die Idee der Menschheit realisirt, treten einseitig und ausschliessend hervor: auf der einen Seite die Religion ohne Verwirklichung in dem Staat, der Kunst und Wissenschaft und dem sittlichen Leben, auf der andern Seite trat bei jenem Volke die Kunst oder Wissenschaft, bei diesem der Staat einseitig hervor. Zur Verwirklichung der im Prinzip durch Christus wiederhergestellten Idee der Menschheit erhalten daher auch jene Sphären wieder ihre wahre Stellung. Das Reich Gottes, als die in der Immanenz der Menschheit in Gott wiederhergestellte Idee des Guten, tritt als sittliches Reich des Geistes in die Wirklichkeit und realisirt sich nun in der Welt durch die freie That der Menschheit (P. b. 524. 5). Der Mensch erweist sich als wiederhergestelltes Ebenbild Gottes in seinem Erkennen, Wollen, Wirken und schöpferischen Bilden. Wie Gott durch seine absolute Selbstverwirklichung im Erkennen, Wollen und Wir-

ken sein Abbild und Ebenbild hervorbrachte, in denen er sich spiegelte: so bringt nun der Mensch in seiner Selbstverwirklichung im Erkennen, Wollen und Thun seine Idee hervor und und spiegelt, bildet sie ab in der ganzen Wirklichkeit, in allen Sphären derselben. Und wie die Schöpfung aus der Liebe Gottes hervorging, die in der Erlösung selbst in die Natur der Endlichkeit einging: so ist es in der vollkommen verwirklichten Idee der Sittlichkeit die Liebe, die zur zweiten Natur gewordene Freiheit oder der mit seiner Idee durch freie Selbstbestimmung Eins seyende sittliche Wille, der auch in die Natur eingeht, um sie von ihrer Aeusserlichkeit zu befreien und ihre ewige Idee in ihr zur Offenbaruug zu bringen (532). Die Liebe begründet jedoch nicht die Persönlichkeit, sondern diese die Liebe (G. 413). Wie es endlich Gottes Seligkeit ist, in seinen Geschöpfen offenbar, erkannt und geliebt zu werden: so ist es des Menschen Seligkeit, seine Idee in der ganzen Wirklichkeit abzuspiegeln, im Bilde darzustellen und so der Wirklichkeit inne zu wohnen (P. b. 532). Der Mensch muss aus seiner realisirten sittlichen Idee die Natur aus ihrer Unwahrheit erlösen und befreien, mit sich zur ewigen Idee erheben und so vollenden. Die Herstellung seiner Immanenz in Gott ist auch die Herstellung der Immanenz des Geistes in der Natur oder die Befreiung dieser durch jenen. Nur in der vollkommenen Freiheit des Geistes von der Natur kann der Mensch die Natur ganz erheben und so seine Harmonie mit der Welt vollkommen verwirklichen (531).

Während in der Natur Gattungen, Arten, Individuen, auch die höchsten Naturwesen nicht ausgenommen, eine beschränkte Sphäre haben: ist die Menschengattung eine universelle. Des Menschen eigne Gattung ist die über der Natur liegende Sphäre, welche die Sphäre der Natur in sich anfgenommen, die Objectivität derselben subjectivirt hat, in sich unendlich ist, weil sie keine Sphäre über sich hat, in welche sie nicht mit ihrem Wissen, Wollen und Thun reicht. Denn in andern, etwa höheren Geistern hat der Mensch sein Gleiches und ihre Sphäre ist ihm eine heimische (G. b. 452. 3). In der Schöpfung der natürlichen Welt hat sich Gott nicht geoffenbart nach seinem Wesen, sondern nach seiner, diesem nicht entsprechenden Form, hat mithin auch sein Ebenbild nicht hervorgebracht. Diess geschieht

erst in der Schöpfung des Menschen. Nun wohnt Gott der Welt im menschlichen Bewusstseyn inne, bis er sich ihm nach seinem ganzen Wesen und zwar in der seinem Wesen entsprechenden Form geoffenbart hat und als solcher vom Menschen anerkannt wurde. Diess ist die vollendete Weltimmanenz Gottes in der Form des Gottmenschen (602). Was ist die Geschichte der Natur gegen die, welche der Mensch über jener beginnen und aufbauen soll? Nicht jedoch die reichern Kräfte des Lebens, welche jetzt hervortreten, sind es, welche das Werk des Menschen so bedeutungsvoll machen, sondern dass diese Kräfte in die Hand der menschlichen Freiheit gegeben sind und der Mensch somit eine Macht über die Schöpfung erlangt hat, die zu, die ganze natürliche und geistige Welt erschütternden, den Weltplan Gottes gefährdenden Thaten reizen und versuchen, und der Mensch der Versuchung erlegen ist. Aber gerade, wenn der Mensch die ganze Macht seines Wesens, seine dämonischen Kräfte entfaltet und walten lässt, ist Gott herausgefordert, ihm seine ganze Macht, Weisheit und Liebe entgegenzustellen und zur Anerkenntniss zu bringen, in der ganzen Herrlichkeit seines Wesens sich zu offenbaren (457). Die Ueberwindung dieser Verkehrungen hat aber ebenso einen Verlauf, Stufen, Anfang, Mitte, Ende (619), als die Idee der Menschheit eine geschichtliche Entwicklung im Bewusstseyn derselben (601. 649). Was die alte Welt über die hemmende Beschränktheit ihres Seyns und Lebens hinausführt und die orientalischen und occidentalischen Völker zu einem universellen Bewusstseyn erhebt, in dem sie die Widersprüche ihres Lebens erkennen und das Bedürfniss der Erlösung inne werden sammt dem der gegenseitigen Ergänzung, war die immer mehr hervortretende und zur Herrschaft kommende Idee der Menschheit (593). In ihr hat die Menschheit sich selbst und ihren ewigen Grund gefunden. Damit ist sie aber doch erst zum rechten Anfang des Endes gelangt (597). Christus ist die wirkliche Idee Gottes als Prinzip des relativen Seyns oder die Einheit des absoluten und relativen Seyns. Weil er nicht die Idee der Welt, sondern die Einheit der Idee Gottes und der Welt ist: ist er auch nicht Collectivbegriff der Welt oder Menschheit, sondern enthält die absoluten Realitäten als Prinzipien der relativen und ist mithin auch überall in Bezug auf die Welt und Menschheit Prinzip oder Haupt (43. 625). Er ist also die Idee

der Welt in der Form des Wesens, nicht aber der Natur oder Organisation. Er ist also das Prinzip der Idee der Religion, Kunst, Weisheit, Sittlichkeit, des Staates, aber nicht diese in ihren besondern Formen, das Prinzip der Ideen der Individuen und Völker, durch welche sich jene besondern Ideen in unberechenbaren Zeiten verwirklichen, nicht aber diese in ihrer Besonderheit (627). Die Träger dieser Ideen, in und durch die sie sich entwickeln, sind die einzelnen Menschen, Völker und die Menschheit. Durch die intensive und extensive Vermehrung und Steigerung dieser Träger ist der Fortschritt dieser Ideen und die geschichtliche Entwicklung und Vollendung der Menschheit bedingt (641). Nicht das Abstracte jedoch, sondern der concrete, individuelle Mensch mit dem Ganzen ist das letzte Ziel der Geschichte. Demnach müssen der absoluten Vollendung der Welt alle bis zu ihr gebornen Menschen, gestorbene oder lebende, theilhaft werden. Nicht eine einzige Individualität ist dafür zu dürftig begabt (662. 3. 7). Warum sollen denn aber die früher lebenden nur für die folgenden wirken und nicht auch diese für jene? (664). Diese Frage darf nicht unerledigt bleiben. Sie erledigt sich aber auch auf die einzige Weise, wofür sämmtliche Thatsachen sprechen. Das Leben der Verstorbenen ist ebenso ein von innen nach aussen gehendes, wobei das äussere durch das erwachte innere erkannt und bestimmt wird, wie die Entwicklung des irdischen Lebens vom Aeussern beginnt, von welchem fortan hier das Innere mehr oder minder beherrscht wird (684). Wenn die Wirksamkeit Gottes in jedem Menschen und die Einkehr dieses in sein Wesen und die Verwirklichung seines Wesens durch die mehr oder minder grosse Entäusserung der Seele in dem wachen Sinnenleben gehemmt und beschränkt wird: so wird dieser Beschränkung durch den Tod ein für allemal, nicht momentan, wie im gewöhnlichen oder künstlichen Schlaf, ein Ziel gesetzt. Gott ist nun bei ihm jedenfalls in einer unendlich wirksamern Weise (681). Es ist so die wesentliche Aufgabe des Lebens der Verstorbenen, dass jener Prozess der absoluten Vollendung vorbereitet und herbeigeführt wird. Zunächst werden sie zu sich selbst gebracht (682). Allein sie müssen auch, da jedes menschliche Individuum die Idee des Ganzen, also auch des Einzelnen, in eigen-

thümlicher Weise zu vermitteln hat, mit der sich hier auf Erden fortentwickelnden Menschheit in der engsten Verbindung bleiben (690). Die Wechselwirkung hängt freilich von der geistig-sittlichen Entwicklung beider Seiten ab und hat die verschiedensten Grade und Formen (696). Allein wie oder mit welchem Leibe und sonach wo bethätigen sich die Verstorbenen (697)? Die psychische Beschaffenheit derselben bestimmt die physische ihres interemistischen (699) und bleibenden Leibes und diese wieder die physische Beschaffenheit der Himmelskörper, auf welche die Verstorbenen gelangen (703). Das körperliche Weltsystem ist in der Fortbildung begriffen, wie das geistige (707). Man hat in der physischen Welt gemeinsame kosmische Gesetze und Kräfte entdeckt, durch welche die Himmelskörper miteinander in Wechselwirkung stehen. Was sind aber die Himmelskörper, was ist die gesammte physische Welt anders, als die Wohnstätten für die geistige? Und zwischen diesen sollte es keine geistige Gravitation, keine geistige Lichtmittheilung geben (657)!

Wenn die folgenden Geschlechter die Entwicklung der vorhergehenden fortsetzen und auf eine höhere Stufe erheben, so heben sie ja nicht das Ganze nur, sondern auch die Einzelnen in ihrer früheren Entwicklung. Wie die höhere Stufe der Natur die frühere in sich aufnimmt und ihr an ihrem Leben Antheil giebt, ohne dass jene darum aufhört, ausser ihr zu seyn: so auch im Geistesleben der Geschichte. Wenn das antike Leben, als Naturgeschichte des Geistes, auch die Idee der Menschheit nur unvollkommen darstellt und dieses Leben zur Grundlage für die Geistesgeschichte der Menschheit umgebildet wird: so bleibt dieses Leben doch noch ausser dem der neuen Zeit bestehen und wird von diesem nur in das wahre Licht gestellt, welches in der neuen Zeit aufgegangen ist. Es bleibt aber Grundlage der modernen Bildung (655). Es ist das Bewusstseyn der Menschen hier ein befangenes, und nur die spätern Zeiten erlösen von der Befangenheit früherer. Dadurch wird auch die fernere und fernste Vergangenheit aufgeschlossen, und erkannt als das, was sie ist. Es geht im Laufe der Zeiten immer mehr die Ewigkeit in die Zeit ein, und in ihr werden die Zeiten erst vollkommen erkannt. So ist die alte Welt von den zunächst auf sie folgenden Zeiten nicht in ihrer wahren

ideellen Eigenthümlichkeit erkannt. Erst die spätern, ja erst die neuesten Zeiten haben hierin den Anfang gemacht. Ebenso ist das Mittelalter in der neuern Zeit nicht als das, was es wahrhaft ist, erkannt, sondern verkannt worden. Die neuere Zeit hat bisher nur das Mittelalter aufgelöst, sich im Gegensatze und Widerspruche zu ihm entwickelt, aber dasselbe nicht wahrhaft organisch in sich aufgenommen und weitergebildet; sie macht hierin erst den Anfang (689. 90). Wie in der heidnischen Welt eine einseitige Innerweltlichkeit des Göttlichen herrschte, in welcher das Uebernatürliche und Göttliche nicht zu seinem Rechte kam: so herrschte nun in der ersten Hauptepoche der neuen Welt eine einseitige Ueberweltlichkeit des Göttlichen, die das innerweltliche und natürliche Leben in seinen verschiedenen Richtungen nicht zu seiner Anerkennung gelangen liess. Dort herrschte also einseitig das Diesseits, hier das Jenseits vor. Die Ausgleichung dieses Missverhältnisses versuchte nun die neuere Zeit, aber wieder auf einseitige Weise. Das Christenthum hatte in seinem Stifter das Natürliche und Uebernatürliche, das Menschliche und Göttliche dem Prinzipe nach vereinigt, aber in der ersten Periode noch nicht vermittelt. Es herrschte das Uebersinnliche einseitig, so dass das Natürliche und Menschliche nicht zu der Anerkennung kamen, die ihm durch das Christenthum geworden. Die Forderung dieses Rechtes trat nun hervor, sobald die Subjectivität soweit erstarkt und mündig geworden war, dass sie der einseitigen Objectivität entgegentreten konnte. Die Zeit der Autorität war vorüber und es begann die der subjectiven Freiheit. Der Mensch zieht sich in sich selbst zurück und stellt sich auf sich selbst, um sich zu erforschen und durch die Selbsterkenntniss die Erkenntniss der ganzen Wirklichkeit zu erlangen. In der ganzen natürlichen und geistigen Welt sieht er nur die Organisation seines eigenen Wesens. Doch ist das tiefere Eingehen in sich selbst zugleich eine grössere Erweiterung zur natürlichen und geistigen Wirklichkeit, in der er seine eigne Gesetzmässigkeit wiedererkennt (R. 8; vgl. K. IV.). Durch die Dialektik seiner Selbsterkenntniss ist der menschliche Geist aber aus seiner Verabsolutirung heraus und in die Immanenz mit Gott getreten, so dass er sich nicht mehr blos in und aus

ich selbst, sondern in und aus Gott erkennt (P. b. 492). Daher ie Systeme der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, ie mit dem vollendeten Selbsterkenntnissprozess eintrat, Gott ls absolute Persönlichkeit erkannten (502). Die deutsche Nation t den Weg von innen nach aussen gegangen und hat die rossen Revolutionen im Geiste durchgemacht. Das unterscheidet e von andern Nationen, welche diesen innern Prozess noch cht durchgemacht und mit dem Niederreissen der socialen Lebens- ebäude begonnen haben, ohne vorher einen festen Halt im Innern ewonnen zu haben. So die romanischen Völker, und ohne Zweifel at auch die englische Nation noch eine entscheidende innere risis zu bestehen (R. 46. vgl. Z. 1831. S. 18. 1832. S. 2. 22. 49).

Zweites Hauptstück.

Kritik der Sengler'schen Philosophie.

1. Der Standpunkt.

In dem Maasse, als die Selbstverwirklichung und Selbst- gewissheit der Persönlichkeit einander sowohl in ihrer vollen Stärke als in ihrer reinen Bestimmtheit durchdringen, gewinnt die Philosophie ihre wahre Bedeutung und erweist sie als Spe- culation ihre Macht der Vermittelung.

Der ganze Fortschritt der neuesten Philosophie ist der, dass ich die neuere Philosophie in ihr als Vernunftsystem zum We- en der Freiheit oder zur Persönlichkeit erweitert hat P. 98. vgl. 82). Diess ist der Grundgedanke, auf den Sengler chon in seiner ersten grössern philosophischen Schrift von den erschiedensten Auseinandersetzungen aus immer wieder zurück- kömmt. Die objective und positive Philosophie, welche er mit Fischer will, glaubt er nur durch jenes Prinzip, welches von Fischer so mannigfaltig in's Licht gestellt wird, begründen zu können. Ob nun aber damit die Philosophie als solche in der Selbstverwirklichung der Persönlickkeit bestehe, hängt noch mmerhin von manchen näheren Bestimmungen ab; vornehmlich aber von zweien. Sengler setzt die Philosophie meist in das durchdringendste und freieste Wissen. Diess ist nun auch ganz n der Ordnung, sofern (G. 3) der Begriff der Persönlichkeit st, sich selbst und was ausser ihr ist, zu wissen und zu wol- en. Allein S. kennt ausser dem Wissen und Wollen der Persön-

lichkeit auch ein Thun derselben (15). Allerdings bezeichnet er nun öfters jenes Wissen und Wollen als diess Thun (so G. b. 137). Er spricht jedoch auch nicht blos von einer reinen Selbstbestimmung, worin das reine Wesen der Persönlichkeit sowohl der Inhalt als die Form der Thätigkeit sey (G. 311), sondern auch von einem Sichselberwirken, Sichselbsthervorbringen der Persönlichkeil (b. 138). In der That vermag auch nach Sengler überall etwas nur so viel, als wie viel es in sich selber begründet. Soll nun die Philosophie die Wirklichkeit in ihrer wahren objectiven Vermittelung wieder erzeugen (P. b. XII), so setzt sie auch nicht blos das Sichselberwissen und Wollen der Persönlichkeit, sondern auch, und zwar als das entscheidende Verhalten, ihr Sichselberwirken voraus. Die Wirklichkeit, auf die es die positive Philosophie abgesehen hat, tritt geradezu als ihre Thathandlung auf im Unterschied zu einer blossen Thatsache (Gb. 93). So ist das Sichselberwirken der Persönlichkeit und des persönlichen Lebens überhaupt die eine nähere Bestimmung der Philosophie, welche Senglern zwar nicht entgangen, aber doch nicht entschieden genug von ihm festgehalten ist. Kann objectiv und positiv nur die Persönlichkeitsphilosophie seyn, so diese sich nur als Energism bewähren im Gegensatz nicht nur zum Realism und Idealism, sondern auch zur blossen Verbindung beider, welchen Namen letztere auch führe. Wenn nun aber das Object der Philosophie die eigne Persönlichkeit des Philosophirenden ist: so ist es weder möglich, dass die Philosophie die allgemeine Wissenschaft sey, noch, dass ihr Wissen von ihr und um sich schon ihr Wesen ausmache. So oft es nun auch scheint, dass Senglern die Philosophie mit dem ächten Wissen zusammenfalle, so wird doch immer wieder theils davon ab-, theils aber auch hinzugethan. Heisst sie die die Wirklichkeit erklärende Wissenschaft, so zugleich oder doch alsbald die sie wiederherstellende. Zum Widerherstellen reicht aber nirgends das Wissen für sich aus. Der Hegel'schen Philosophie wird vorgehalten, dass sie keinen schaffenden Einfluss übe (P. 94). Die Wirklichkeit zu begreifen, ist eine Aufgabe, die keineswegs von der Philosophie allein gelöst werden kann (E. 22). Die absolute Philosophie, welche das Erfahrungswissen verächtlich behandelt oder tyrannisirt, erfährt die ganze Macht und Selbst-

ständigkeit dieses Wissens auf alle Weise (23). Gleichwohl hat die Philosophie auf jedes Wissen wie auf jedes Leben zu wirken, allein nur in ganz bestimmter, ihrem Wesen entsprechender Weise. Sie hat die allgemeinen Prinzipien dafür zu untersuchen und festzustellen und nur soweit controlirend und kritisirend sich dazu zu verhalten (262). Dem philosophischen Geist ist es um den im Inhalte seiner Forschungsgegenstände sich selbst begreifenden Geist zu thun, ohne seine Centralität und Freiheit zu verlieren (P. b. 445). Diese Stellung zum Wissen ist die zweite nähere Bestimmung der Philosophie. Beide Bestimmungen stehen aber auch in einem tiefen Zusammenhang. Die Ideen und Ideale des Lebens, sagt S., sind mit der Natur des Menschen so verwachsen, dass, wenn sie in ihrer ganzen Herrlichkeit und Macht erscheinen, sie die Gemüther mächtig ergreifen, erregen und erheben. Die Philosophie hat ihre Probleme in dem tiefsten Wesen der menschlichen Natur, in den höchsten Interessen und Zwecken derselben, wie sie im populären Bewusstseyn erscheinen, zu suchen, und diese müssen ihr Ziel bestimmen. Diese Interessen zu erkennen und auszusprechen und als die wahren Güter des Lebens zum Bewusstseyn und zur Anerkennung zu bringen und für sie zu begeistern, ist der hohe Beruf der Philosophie. Diesen vermag sie aber nur zu erfüllen durch die unzertrennliche innige Verbindung mit dem praktischen Leben und der durch sie bedingten Erfahrung, in welcher sie erst die jenes Leben bewegenden und beherrschenden höchsten Mächte und Interessen nach ihrem eigentlichen Werthe kennen und würdigen lernt (E. XI).

Dadurch, dass in der Philosophie sich die Persönlichkeit des Menschen mit Freiheit und Selbstbewusstseyn verwirklicht, ist sie ihrer Thätigkeit nach recht eigentlich Speculation im reinen und vollen Sinne. Denn auf denjenigen Standpunkt zu sich selber tretend, von dem aus allein er im Fühlen, Wollen, Erkennen und in der durch diese Functionen das wahrhaft menschliche Wirken und Leben vermittelnden Urthäthigkeit die richtige Stellung zu all seinen Prozessen und Seiten einzunehmen und als von der wahren Warte aus zu überblicken, handzuhaben und zu beherrschen vermag, hat sich der Mensch damit prinzipiell auch in die entsprechende Lage zu allem Uebri-

gen gebracht. Daher liegt es nach S. (E. 10) im Geiste der ächten Philosophie, Alles aus seinem eignen Standpunkte zu beurtheilen und ihm die schuldige Anerkennung und Berechtigung zu verschaffen. Erst auf dieser Stufe erlangt die Philosophie, wie Sengler sagt (P. b. 383. vgl. 448. 508), ihre ursprünglich versöhnende, alles vermittelnde und damit centrale Bedeutung für Wissenschaft und Leben. Es hat den Geist in der neuern Zeit hinausgetrieben in alle Sphären der natürlichen und geistigen Welt, um sie zu erforschen, die Weltgesetze als sein eigen zu erkennen und die, durch sein Wesen begründete, centrale Stellung in der Schöpfung einzunehmen. Alle Bestrebungen, Schicksale, Kämpfe und Leiden der europäisch-christlichen Menschheit in der neuern Zeit bewegen sich um diess Eine Ziel (V. 6. E. 4). So ist die Persönlichkeits-Philosophie Sengler's als Energism zugleich Philosophie der Vermittlung (P. b. XI). Die Bedeutung der Vermittlung ist jedoch bei unserm Philosophen noch nicht über alles Schwanken hinaus. Ihre maassgebende Stellung hat sie unverkennbar zwischen der Begründung und Vollendung (G. 64). Auch ist die Zurückweisung der Verwechselung der Unmittelbarkeit mit der Ursprünglichkeit gewiss beachtungswerth (E. 275). Allein schon in ihrer Stellung als Verbindung von Beziehung und Unterscheidung, wovon doch die über ihr sich erbauende Vollendung abhängt, kömmt sie zu keiner rechten Klarheit (Gb. 83). Hieraus und aus manchen andern Unsicherheiten darüber (Pb. 502. 4. 15. G. 312. E. 355) erklären sich auch drei nicht ganz haltbare Hauptsätze über die Speculation. Weil die Philosophie, sagt S. (E. 254), nicht die erste, ursprüngliche, sondern eine spätere Erscheinung in der allgemeinen Geschichte der Cultur ist, so hat sie auch fortwährend die übrigen Zweige derselben zur Grundlage. Allein unterscheidet man, wie es seyn muss und sonst überall geschieht, die Kunst und Wissenschaft der Philosophie von ihr selber oder von ihrem eigentlichen Bestande: so ist sie in der Kultur überall die ursprüngliche Erscheinung und das Treibende derselben, obwohl sie in ihr ihre Grundlagen haben kann, sofern diese streng von den Ursachen unterschieden und in die Bedingungen und Vermittelungen eingereiht oder ihnen doch angenähert werden. Ein zweiter Hauptsatz

ist, dass S. ohne Weiteres vom unmittelbar- und mittelbar-realen Erkennen zum subjectiv-, objectiv- und absolut-realen fortgeht (IX. 130. 358. 80. 2), während letztere drei Sphären ebenso nur Bestimmungen des vermittelt-realen sind, als dieses von den zwei erstern sachlich wie formell gefordert wird. Nach dem dritten Hauptsatze würde die Philosophie oder Speculation im letzten Acte ihrer Selbstverwirklichung zugleich sich selber aufheben (Pb. 534). Den tiefsten Geistern des Mittelalters war die vollendete Speculation die allein mit der Liebe dem menschlichen Geiste in alle Ewigkeit bleibende Thätigkeit. Diess scheint nun aber auch ihre Stellung zum persönlichen Leben durchaus zu verlangen.

2. Die Erkenntnisslehre.

Man würde jedoch irre gehen, wollte man hieraus die Vermuthung schöpfen, dass bei S. das Wissen überhaupt oder doch in Beziehung auf Energie den Kürzern zöge. Das Wissen charakterisirt sich bei ihm vielmehr dermaassen durch Urkräftigkeit, dass das Licht, worin in Folge davon sowohl der Umfang oder die Organisation der Philosophie, als ihr Fortgang besonders in der neuern Zeit erscheint, mitunter zu stark wird. Doch gelangt es wieder meist und hauptsächlich gerade da, wo die Gefahr der Ueberstürzung am grössten ist, durch die einander zu Hülfe kommenden Abwägungen entgegengesetzter Grenzgebiete zu maassvoller Haltung.

Thatsachen werden unter Gesetze gestellt und durch sie verbunden; es wird ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit gegeben. Das höchste Allgemeine, welches alles Besondere bestimmt und dieses unter sich und mit sich verbindet, ist das Prinzip, logisch der Grundgedanke. Durch die Wahrnehmung wird der Thatbestand, durch den denkenden Verstand werden die allgemeinen Gesetze erkannt, unter welchen alle Thatsachen stehen, durch den erkennenden Verstand werden jene Thatsachen wirklich unter die Gesetze gestellt, und somit zugleich die besondern Gesetze der wirklichen Welt erkannt. Hierin (E. 178) liegt ungefähr der Kern der S.'schen Erkenntnisslehre, die sowohl ab- als aufsteigend den Standpunkt des Energism deutlich erkennen lässt. In jener Hinsicht durch das Gewicht, welches S. auch beim speculativen Erkennen auf das Experiment legt, in welchem das Wissen sich ebensosehr

durch die That bewährt, als dem Wirken seinen Erfolg sichert. Je grösser und mannigfacher, sagt S. (E. 164. 5), die Verkettung der Dinge ist, desto schwieriger das Experimentiren. Die Experimente sind daher von der mannigfaltigsten Art, nach dem Gegenstande (objectiv) und nach der Erkenntnissoperation (subjectiv), mit der sie vollzogen werden können. Weil das Experimentiren mit der vermitteltern (intensiv und extensiv reichern) Erscheinung der natürlichen und geistigen Dinge schwieriger wird, ist auch zuerst dasselbe bei der unorganischen Natur in der Physik, Chemie und Mineralogie und später erst in der Physiologie und den mit ihr verwandten Zweigen angewendet worden. Das Experimentiren in der geistigen Welt bei den psychischen und geschichtlichen Erscheinugen ist später in Anwendung gekommen. Erst in der letztern Zeit hat die Psychologie, Ethnographie und haben die damit zusammenhängenden Wissenschaften eine auf tiefere Beobachtung und Versuche begründete Grundlage zu erhalten angefangen. Allein auch aufsteigend erweist sich der Energism in der S.'schen Philosophie schon im Wissen. Es ist ihm die immer reinere Erscheinung der Selbsthervorbringung des Ich. Die Erkenntnissformen (329) sind psychologische, logische, ontologische und metaphysische. Die ersten sind die Formen, mit welchen man denkt und erkennt, die zweiten die, welche diese denken und erkennen; die dritten sind die Formen, nach welchen man denkt und erkennt, Es sind Formen des logischen Seyns, ontologische Formen. Die metaphysischen sind die Erkennntnissformen der Prinzipien des formalen und realen Seyns, der Ideen. Das Subject des Erkennens (333) ist das reale Wesen und der reale Grund all dieser Erkenntnissformen, welche Erscheinungen desselben sind. Erst bringt es sie hervor, dann denkt und erkennt es sie in ihrem Wesen. Als psychologisches Subject ist das Subject des Erkennens Seele und Geist, als logisches oder erkenntnisstheoretisches ist es Ich, als ontologisches der logische Begriff oder die Kategorie des Subjects, als metaphysisches die Idee des Subjects. Durch sie ist dieses bestimmt als die unendliche, unerschöpfliche, in keiner einzelnen und auch nicht in allen Arten des Erkennens aufgehende Macht des Erkennens. Als diese Macht muss es sich aber selbst an sich constituiren, setzen.

Sengler gliederte schon früher, unterstützt von einem historischen Anhaltspunkt, das System der Philosophie in Dialektik, Metaphysik und Ethik. Die Dialektik ist ein regressives Fortschreiten von der Erscheinung zum Wesen, die Metaphysik ein progressives vom Wesen zur Erscheinung, um diese in und aus dem Wesen zu begründen. Die ganze neuere Philosophie ist die Dialektik des Selbstbewusstseyns und endet damit, dass die Ausschliesslichkeit, womit darin Selbst-, Welt- und Gottesgewissheit sich je den beiden andern gegenüber emporgearbeitet, oder diese Negativität derselben vor der Morgendämmerung der Positivität oder wechselseitigen Setzung jener drei Gewissheiten mit ihrem Inhalte weicht. Die Erkenntniss des Wesens Gottes, der Welt und des Menschen an sich ist aber die Metaphysik, welche die neuere Philosophie in ihrem verkehrten Selbstbewusstseyn verkehrt hat. Das in der Erscheinung objectiv wirklich gewordene Wesen oder die Ordnung der Dinge, wie sie den Inhalt der Metaphysik bildet, muss nun auch subjectiv wirklich, durch den Menschen frei realisirt werden. Damit hat es die Ethik zu thun (Pb. 7. 498. 537). So ist auch hier das letzte Ziel, um dessenwillen die Dialektik sich vollzieht, das Leben, worin die innere und äussere Welt ganz das Werk unserer wahren, mit unserm Wesen übereinstimmenden Freiheit ist (Gb. 674). Desshalb wächst Senglern die Dialektik zur Erkenntnisslehre an, worin sie mit ihren nächsten Voraussetzungen, der Skeptik und Kritik, das mittelbare Wissen bildet, dem das unmittelbare vorausgeht, auf dass sich über beiden das vermittelte erhebe. Tritt schon dadurch die Energie des Erkennens in's Licht, so ist ein anderer, freilich minder gelungener Versuch noch charakteristischer hiefür. Logik und Metaphysik mit ihren besondern Theilen sollen auch ethisch praktisch seyn und sich in der praktischen Philosophie nach dem Inhalt der praktischen Ideen, den sie zu bestimmen haben, realisiren. So gliedert sich nun das System in die Formal- und Real-, theoretische und in die praktische Philosophie (E. 353. vgl. 350. 1). Dass hier nicht zuerst letztere Gliederung und hierauf die erstere als nähere Bestimmung des ersten Gliedes von jener sich findet, ist nicht zufällig, sondern rührt daher, dass die dem Bewusstseyn, Seyn und Leben gleicherweise zu Grunde liegende Ur-

thätigkeit vor dem Gewichte des Wissens nicht zu ihrem vollen Ergebniss gedeiht. Auch die Stellung von Skeptik, Kritik und Dialektik ist nicht ohne alles Schwanken (vgl. 316. 27. 54 bes. 71). Die Kritik setzt vielmehr auf dem genetischen Standpunkt die Heuristik und Dialektik, methodische Gewinnung der Wahrheit und Auflösung des Scheins voraus. Sind doch diese Methoden auch in dieser Reihenfolge von Socrates, Plato und Aristoteles der Menschheit errungen worden. Auch ist der Schein nicht an sich schon eine verkehrte Erscheinung (E. 381. 2. 3).

Eindringender ist bei S. die Wechselbeleuchtung des Wissens und der neuern Philosophie und sehr lehrreich, doch immerhin einiger Berichtigung bedürftig. Es giebt im Wesentlichen, sagt er (E. 85) drei Objecte in der Wirklichkeit und drei subjective Erkenntnissquellen: die ersten sind Natur, Geist, Gott, die letzten die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung, das Denken und die übersinnliche Wahrnehmung, welche den drei Objecten des Erkennens entsprechen. Allein so ist es nach Sengler's eigener späterer und früherer Auseinandersetzung nicht. Handelt es sich um die blos unmittelbare Erkenntniss, so entsprechen jenen Gegenständen die äussere und innere Wahrnehmung und absolute Anschauung; handelt es sich aber um das Wissen, so vollzieht sich dies bei jedem jener drei Wesen durch das Wahrnehmen (Anschauung), Denken und die Idee, nur jedesmal in bestimmt unterschiedener Weise. In der Erkenntniss dieser drei Objecte an sich und in ihrem Verhältnisse zu einander einerseits, heisst es nun weiter, und in der Erkenntniss der drei Erkenntnissquellen an sich und in ihrem richtigen Verhältnisse zu einander und zu den Objecten des Erkennens andererseits besteht die Aufgabe der Philosophie. Diese hatten Engländer, Franzosen und Deutsche, jede Nation von einer andern Seite, von einem neuen Prinzip aus ergriffen. Der Engländer Bacon von der ersten, der Franzose Cartesius von der zweiten, der deutsche Jacob Böhme von der dritten Seite. Aus Böhme ging die myst. theos. Entwicklung hervor, die zunächst wieder von Leibnitz ergriffen ward (86). Richtig ist, dass überall das Erkennen gegenüber der Wirklichkeit nach Selbsständigkeit ringt und darin sich vereinseitigt. Unverkennbar ist aber das der Verlauf, dass erst das unmittelbar anschauende,

dann das reflectirende und endlich das speculative Erkennen auf Kosten der beiden andern hervortritt. Das erstere thut es wieder so, dass in Bacon die sinnliche, in Descartes die Selbst-, in Spinoza die Gottes- und in Leibnitz die Wirklichkeitswahrnehmung überhaupt den Ton angiebt. Auch der Nationalcharakter ist hier schon deutlich. Die Reflexion vollziehen sodann Engländer oder doch Germanen, zu unterscheiden noch von den Deutschen, und Franzosen oder doch Romanen bis in's Einzelnste. Während dabei den ersteren jedesmal die aufstrebende Frische zufällt, widmen die letzteren sich dem abglättenden Ausgange. So entstehen zunächst die Gedankengebilde des Naturalism in der Naturreligion Herbarts, in dem Naturrecht von Grotius und Hobbes, und dem menschlichen Naturleben Gassendi's. Nun treten Sensualism und Intellectualism auseinander, indem die Reflexion wächst. Es folgen durch jenen die natürliche Theologie Locke's, die natürliche Moral Shaftesbury's, das Natursystem Mirabeau's, und gegenüber das theologische Intellectualsystem Cudworth's, der Spiritualism Berkeley's, die Aufklärnng Rousseau's, bis der Empirism wieder eine Verbindung versucht. Es geschieht durch die schottische Schule in praktischer Richtung von Hutcheson, in theoretischer von Reid, und durch den Ekklekticism Cousin's (vgl. Umschau II, 2). Das speculative Erkennen fällt lediglich dem deutschen Geiste anheim und beginnt mit Kant. Um so trefflicher zeigt S. (214) an dem Weg von Hume zu Mill, dass man die Vernunftnothwendigkeit nicht aufgeben könne, ohne auf jede Gewissheit zu verzichten, diess und jenes aber ohne versteckte Inconsequenzen nie vermöge. Hume lässt nur die zufälligen Wahrheiten den Schein der Nothwendigkeit durch die Gewohnheit annehmen; aber er lässt dabei die Nothwendigkeit und Gewissheit der mathematischen Sätze und Wahrheiten unangegriffen. Doch auch diese greift der neueste Sensualism in England an. Mill erklärt die Gewissheit der mathematischen Axiome für Illusion. Er kennt nur zwei Wege zur Wahrheit: empirische Anschauung und Folgerung. Das Schliessen vom Allgemeinen auf das Besondere beruht ihm auf einem Schlusse vom Besondern auf Besonderes. Obwohl er zu allen Vergleichen von mehr als zwei Gegenständen einen Typus irgend einer Art als unerlässliche Bedingung der Vergleichung annimmt, so bestreitet er doch Whewell, welcher behauptet,

dass der allgemeine Satz, welcher die einzelnen Thatsachen miteinander verbinde, nicht die blosse Summe dieser Thatsachen seyn könne, sondern dass zur Allheit der Theile die Form des Ganzen hinzukommen müsse, die nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Geist stamme.

Es hat sogar häufig bei S. den Anschein, dass ihm das Wissen geradezu das Wesen des Geistes sey und mit dessen Selbstbestimmung zusammenfalle. Allein eine solche Auffassung des Sinnes seiner Worte verliert doch wieder durch sehr deutliche Stellen allen Halt. Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Vernunft, Geist, heisst es (E. XXVIII), stützen sich auf die reinen Seelen- und Geisteskräfte und sind nur Erscheinungen derselben, um das reine Ich zu begründen. Aber auch ohne den Einfluss einer Objectivität käme kein Wissen zu Stande. Wahrheit und Gewissheit sind die wesentlichen, sich ergänzenden Bestimmungen des Wissens. Diesen Satz erläutert S. (304) näher. Die Wahrheit ist nur Wahrheit als eine gewusste und sie enthält ihren Beglaubigungsgrund in sich selbst, allein dieser muss eben gewusst werden. Daher kann keine andere Idee diesen Beglaubigungsgrund in der Philosophie vertreten. Die Gewissheit ist aber die Gewissheit von etwas Wirklichem, das den Inhalt wie die Form derselben bestimmt. Wenn es daher ein Wissen des Wissens giebt, so geht dieses nicht in's Endlose, sondern es ist durch die Wirklichkeit, die Gegenstände dieser bedingt und bestimmt. Allerdings ist das Denken (307) die Macht, unsere Gedanken von uns, dem Denkenden, und von dem Gedachten zu unterscheiden, um sie mit beiden zu vergleichen und über ihre Uebereinstimmung zu entscheiden. Diese Entscheidung kann selbst wieder Gegenstand der Prüfung und Entscheidung werden. Diese Thätigkeit würde in's Endlose fortgehen, wenn es keine realen Dinge gäbe, welche der Maassstab wären für unser Denken und Urtheilen, Bejahen und Verneinen, und wenn diese Dinge nicht im gemeinen Bewusstseyn schon begrenzt und festgestellt wären. Der Unterschied des letztern von dem bestimmten, eigentlichen und vermittelten Wissen besteht nach Sengler (314) darin, dass man die Antwort vor und ohne die Frage sich schon gegeben hatte. So treffend nun aber diese Bemerkung für das Verständniss des Bewusstseyns ist, so wenig darf über-

sehen werden, dass selbst das gemeine Bewusstseyn, obschon unbewusst, auf Frage und Antwort beruht. Auch ist es sehr lehrreich, wie Sengler das Bewusstseyn sowohl in die höchsten als in die niedersten Regionen verfolgt und dadurch seine Natur deutlicher macht. So ist nach ihm die Form der Selbstproduction Gottes die Vermittelung des Selbsterkennens durch die Selbstanschauung und das Selbstdenken. Die Einheit des Anschauenden und Angeschauten ist die Anschauung, die des Denkenden und Gedachten der Begriff, die Einheit der Anschauung und des Begriffs die Idee. In der ersten Einheit ist der Unterschied potentiell. in der zweiten actuell, in der dritten potentiell und actuell (oder besser actuell und potentiell) gesetzt (Gb. 177—180). Der Trieb kann nicht ohne eine, wenn auch noch so dunkle, Vorstellung, also Anschauung, Wahrnehmung seyn (470). Obschon nun in letzterem Satze eine tiefe Wahrheit anklingt und ersterer an sich kaum eine Ausstellung zulassen dürfte: so ist doch ein Mehrfaches dabei wohl zu beachten. Ist das Bewusstseyn überhaupt die Selbsterscheinung der Selbstbestimmung, so ist die Erfahrung sein receptives, das Denken sein actives Verhalten und die Idee die Ur-, wie Endverbindung beider. Der Geist bestimmt nach Maassgabe der Absolutheit oder Relativität seiner Selbstbestimmung als erkennender sich selber, afficirt zu werden, oder zu erfahren, um seine Gedankenbestimmungen in die Erfahrung hinein zu tragen, also um zu denken. Wo aber die Selbstbestimmung sich noch gar nicht erscheinen kann, ist auch noch kein Bewusstseyn oder Vorstellen möglich, ja noch nicht einmal unbewusstes Empfinden. Während nun erst mit der Innenwelt einer geistigen Seele allgemeine Selbstbestimmung und damit Freiheit aufgeht: charakterisirt sich die ganze blosse Naturwelt durch die Particularität ihrer Selbstbestimmung (vgl. Gb. 142). Ist aber diese wieder beim Krystall blosse Selbstvertiefung, und bei der Pflanze dadurch sich vermittelnde Selbstentäusserung oder Trieb und erst beim Thier durch beide sich vermittelnde Selbsterscheinung oder particuläre Selbsterinnerung, also wenigstens Empfindung: so hat der Trieb wohl, ob auch noch so dunkel und elementar, einen Zug zur Vorstellung, nirgends aber diese selber. Freilich ein Analogon hat nicht nur die Pflanze,

sondern selbst das Mineral. Diess sind aber Vorgänge, die nicht bloss nach der Aehnlichkeit eines andern, sondern nach ihrer eignen Natur bestimmt seyn wollen. Mit der Natur, Wesenheit und der darauf beruhenden Existenz und Lebensweise der Wesen hat es aber zu thun die Metaphysik.

3. Die Metaphysik.

Das von Sengler eröffnete Verständniss des Verhältnisses zwischen Wesenheit, Natur und Existenz alles Wesens gewährt eine solche Einsicht in die Wirklichkeit, dass dadurch die tiefsten und umfassendsten Aufschlüsse über das schlechthinige, wie relative Wesen, über Gott wie über die Welt, und in Beziehung auf letztere sowohl über den Zusammenhang ihrer besondern Gebiete und Stufen als über ihren durch Raum, Zeit und Bewegung bedingten Grundcharakter theils gewonnen, theils doch angebahnt sind. Soll nun aber die frisch betretene Bahn nicht alsbald wieder verschüttet werden, so ist es dringend geboten, sich von jeder dieser drei durch jene Grundentdeckung möglich gewordenen Eroberungen den reinen Gewinn zu sichern, mit welchem allein weiter zu kommen ist.

Wesen (Wesenheit) seiner ideellen Seite nach, nämlich als Gedanken- und Willensbestimmung, heisst Idee, die Natur des Wesens Begriff (Gb. 385). Diese Correspondenz einer bestimmten Erkenntnissart zu einer bestimmten Seite der Wirklichkeit lässt erwarten, dass auch die durch die Wesenheit sich begründende und durch die Natur sich vermittelnde Existenz eines Wesens einer besondern Erkenntniss zugänglich sei. In der That nun bezeichnet S. (E. 258) als die auf das Dass gerichtete Erkenntniss die Wahrnehmung. Einige hiebei aufstossende Unzuträglichheiten heben sich bei näherer metaphysischer Bestimmung des Erkenntnissgegenstandes. Die rein wesentliche Selbsthervorbringung fasst S. (Gb. 93. 157) auch zusammen als die Selbstbeziehung, wobei dann die Production der Natur des Wesens seiner Selbstunterscheidung als deren Objectivität zufällt. Hienach wäre der Act, worin das durch seine concrete Selbstbeziehung seine Wesenheit und durch seine concrete Selbstobjectivirung seine Natur hervorbringende Wesen auf Grund jener und mittelst dieser sich zur Existenz zusammennimmt, seine

Selbstsubjectivirung oder concrete Selbsterinnerung. Das Leben oder sein Analogon würde sich nach der bestimmten Vermittelung jener drei Acte gestalten, sowie die lebendige Erkenntniss durch die entsprechende Verbindung ihrer drei Arten. Gemäss dem Verhältniss zwischen Wesenheit und Natur giebt es nun auch im Gebiet der Relativität, über deren Gliederung in Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit Gott schlechthin erhaben ist, ein wesentliches und abgeleitetes Allgemeines, Besonderes und Einzelnes (Gb. 332). Die Aristotelischen Kategorien sind die Prädikate des Wesentlichen. Es giebt natürliche und geistige Kategorien der mannigfaltigsten Art. Obwohl nun aber in Bezug auf das Wesen Begriffe, sind sie in Bezug auf das geschaffene wirkliche Seyn gleich den Ideen, Ur-, Muster-Vorbilder (343). Diess erklärt sich jetzt daraus, dass das wirkliche Seyn oder Leben eines Wesens durch dessen Natur sich vermittelt, welcher im Erkennen die Kategorie entspricht. Allein auch die Beobachtung Sengler's, dass drei Formen des Apriorischen zu unterscheiden seyen (E. 557), wird nun durch die Sache selber verständlich. Die dem Menschen angebornen Ideen sind jenes Apriorische, welches den Ursprung der Entwicklung und Vollendung des Menschen begründet, die aber der Mensch erst unbewusst (natürlich) hervorbringt und deren er dann noch bewusst wird (558). Sengler fasste nun früher die Natur des Wesens so, dass sie lediglich Product der Wesenheit sey, ohne dass sie der Selbstproducirung der letztern irgendwie diene. Gegen diese Behauptung war zu sagen (vgl. Gb. XXXIII u. ff.), dass ja nach S. selber jeder reinwesentliche Act seine bestimmte Natur ohne Weiteres zur nothwendigen Folge und unabtrennlich auf sich habe, der zweite rein wesentliche Act aber durch den ersten und der dritte durch den ersten und zweiten sich vermittele. Die rein wesentliche Selbstbestimmung komme sonach unmöglich ohne alle Beihülfe der Natur zu Stande und zu Ende. Thatsachen haben nun auch S. zu näherer Erklärung bewogen, die indessen keineswegs in sich selber ganz harmonirt. Allerdings ist die Persönlichkeit (persönliche Wesenheit) nur vollkommen real, heisst es (Gb. 156. 7), durch ihre Organisation; aber auch diese ist erst vermittelt und begründet durch das sich selbst ohne sie erfassende Wesen (Wesenheit). Dagegen geht S. jetzt (E. 646 u. a.) auf der

andern Seite zu weit, wenn er ausser der Natur des Wesens auch von einer Natur als Wesenheit spricht und jene die objective, diese die subjective Natur des Wesens nennt. Ebenso tiefgedacht, aber auch der Berichtigung bedürftig ist, was S. über die Ausgleichung von in den niedern Wesen vorhandenen Widersprüchen durch die höhern Wesen auseinandersetzt. Je tiefer, sagt S. (G. b. 228), die Sichselbstgleichheit ist, desto mehr gleicht das Wesen das Widersprechende in sich selbst aus. Das unlebendige Wesen hat schon den es aufhebenden Widerspruch am lebendigen. Dieses schliesst aber das Beseeltseyn aus. Selbst in der Idee des Menschen (230) sind noch Gegensätze, die nicht ausgeglichen werden. Die auf den niedern Stufen sich widersprechenden Inhaltsbestimmungen sind auf den höhern miteinander vereinigt (E. 280). Wahr ist hieran, dass die tiefere Einheit auch mehr Unterschiede unter sich so zu vermitteln im Stande ist, dass sie einander und dem höhern dienen, als die oberflächlichere Einheit. Allein dieselben gehören bei dieser auch gar nicht in das Wesen und bilden ausser ihm keinen Widerspruch weder gegen es, noch gegeneinander. Allerdings aber hängt die bestimmte Stellung eines Wesens gegen andere Wesen ausser ihm wesentlich davon ab, wie es sich innerlich zur Wesenheit derselben nach Maassgabe seiner eignen Wesenheit verhält.

So wenig es nun aber angeht, von einem Gewordenseyn Gottes (E. XXIV.) zu reden, indem er nur in seiner schlechthinigen Selbsthervorbringung ist: so unzulässig ist, von einer Geschichte des absoluten Geistes zu sprechen (P. 162). Auch das Leben Gottes als Bewegung zu fassen (Gb. 267—70), geht so wenig an, dass ihr Zusammenhang mit der Raumzeitlichkeit schon Aristoteles bewogen hat, selbst ein Sichbewegen der menschlichen Seele in Abrede zu stellen, indem es von Selbstthätigkeit gar sehr zu unterscheiden sei. Wenn (G. 28) bei Gott intellectuelle Anschauung und reines Denken sich ergänzen, und (24) Gott sich und Alles ausser sich nur in der Hervorbringung dessen erkennt, was er erkennt: so hat S. selber anderwärts (Gb. 140. 234) gelten gemacht, dass Ergänzung dem Gebiet der Relativität angehöre, und Gott auch das Böse erkenne, das er nicht hervorbringe (Gb. 32). Die Sengler'sche

Wesenlehre gewährt vielmehr die tiefsten uud klarsten Blicke in das göttliche Wissen und Wirken. Die Erkenntniss des absoluten Wesens, heisst es (Gb. 161), ist keine blos ideale, allgemeine, sondern zugleich eine reale, concrete. Es sind die zukünftigen Wesen dem absoluten Wesen, durch sein eigenes Wesen vermittelt, immer gegenwärtig. Es könnte sonst nicht die vergangenen und gegenwärtigen Wesen so vermitteln, wie es der Weltzweck fordert. Es sind die Zeit, der Ort und die speciellen Verhältnisse, in welchen die Wesen eintreten, das Nach-, Neben- und Ineinanderseyn derselben nur durch dieses concrete, reale Allwissen Gottes bestimmt. Der Mensch (327) kann nur auf zeitliche Weise, mithin durch das Einzelne, die Theile, das Ganze erkennen, obschon es oder die Idee der Welt auch in ihm der Möglichkeit nach vorhanden ist und er sie in der innern Anschauung ahnend fasst. Wie aber Gott (G. 21) in der reinen und der realisirten Idee der Welt nur denselben Inhalt denkt und erkennt, so auch der Mensch in seinem, diese Idee in beider Beziehung, im reinen Denken und der Erfahrung, nachdenkenden Erkennen. Nur muss dieses sich allmählig entwickeln, daher in ihm trennbar ist, was in jenem stets in Einheit ist. Die Schöpfung setzt sich allerdings (G. b. 387) im Laufe der Zeiten fort, aber nur desshalb, um die Erhaltung, Vermittelung und Vollendung zu bedingen. Daher können diese nicht die fortgesetzte Schöpfung seyn. Freilich ist darum auch die Erlösung nicht, wie es 603 heisst, eine zweite oder neue Schöpfung. Das Wirken Gottes in der Welt aber ist kein blos das Geschöpf begleitendes, sondern ein bestimmendes, ohne darum auch beim persönlichen Wesen ein nöthigendes seyn zu müssen. Ueberdiess kann es in diesem Anregen und Erregen positiv und negativ seyn (472. 3. 4. 82). Doch fasst sich S. auch in derartigen Ausführungen nicht immer ganz präcis.

Im Wesen der Welt sind alle allgemeinen, besondern und individuellen Zweckbestimmungen Gottes oder Ideen inbegriffen, und nur wenn sie verwirklicht sind, kann das Werden, die zeitliche Entwicklung aufhören, und das ewige allseitig vollendete und desshalb harmonische Leben beginnen (548). Die Entstehung ist der Uebergang aus dem Nichts, dem Seynkönnen im Gegensatz zum Nochnichtseyn (vgl. 213). Insofern ist die

Welt das Seynmüssende (377. 6). Die Mineralien gestalten sich, die Pflanzen und Thiere bilden und entwickeln sich nach unabänderlichen Naturgesetzen. Ebendas gilt von der geistigen Welt, nur dass hier die Nothwendigkeit erkannt und zur freien Willensbestimmung von den Wesen gemacht wird (G. 38). In der Tiefe des menschlichen Geistes findet sich jenes reale Band, welches die Verschiedenen bei ihrer realen Verschiedenheit doch verbindet. Denn das ist der Begriff der wahren Einheit, dass sie die Vereinten in ihrer relativen Selbstständigkeit nicht sowohl bestehen lässt, als ihnen vielmehr erst ihr selbstständiges Wesen sichert (E. 36). So ist die Relativität nach unten, mitten und oben trefflich bezeichnet. Die unorganischen Kräfte wirken in den organischen und zwar nach ihren eignen Gesetzen. Gleichwohl sind diese nicht dieselben, wie im Unorganischen. Diess hat seinen Grund in dem besondern Prinzip, unter dem sie stehen und dem sie dienen. Die mechanischen, physikalischen und chemischen Kräfte nnd Gesetze bleiben in den organischen nicht blos im Allgemeinen, sondern auch im Besondern dieselben, aber die Art ihres Wirkens ist bestimmt durch die Organisation und Funktion des organischen Lebens und dieses potenzirt sie (280). Die persönliche Individualität ist der lebendige, an und für sich bestimmte Grund von Leib, Seele und Geist des Menschen, und verbindet sie und ihre Grundkräfte miteinander, so dass sie sich in harmonischer Einheit miteinander entwickeln und vollenden (XX). Die Erscheinung des Gottmenschen ist nur die Eingeburt desselben in's Bewusstseyn der Menschheit. Sobald sich nämlich diese als Selbst erfasst, kann sie auch Gott als Selbst erfassen, und sobald sie in die Tiefe ihres Selbst hinabgestiegen und es aus, durch und in sich selbst erfasst, und somit auf den Grund ihres Wesens, zu ihrem idealen Inhalte, der ewigen Idee gekommen ist: hat sie auch den Gottmenschen als jenen ewigen, idealen Grund ihres Wesens erfasst und in der Welt, im Selbstbewusstseyn derselben gegenwärtig und real erkannt und anerkannt (Gb. 602).

So trefflich nun diese ganze Auffassung des Geschöpfes ist, so leidet doch die Ausführung mitunter an einigem Schwanken und bedarf nicht blos der genaueren Bestimmung, sondern auch geradezu der Berichtigung. Darf S. nach seinen sonstigen

Auseinandersetzungen der Weltidee nicht (wie Gb. 318. geschieht) absolute Vollkommenheit zuschreiben, indem diese nur dem sie denkenden Gotte zukömmt, während ihr Inhalt auch in seiner Vollendung nur relativ vollkommen ist: so ist darum doch selbst die Naturwelt nicht eine unvollkommene Offenbarung Gottes (G. 5. b. 348). Die Unangemessenheit der Natur und des Geistes (heisst es dafür 60. richtig) kann nur für die sinnliche Erscheinung, nicht in Ansehung des Wesens stattfinden. Um so bedenklicher dagegen ist es, zu sagen, die natürliche Welt sei nicht blos der Inbegriff der Naturwesen, sondern auch der geistigen Wesen, sofern diese noch nicht in die Unendlichkeit ihres Wesens zurückgingen (34). Die Unhaltbarkeit einer Präexistenz in der Idee (Gb. 314) aber scheint Sengler selber einzuleuchten (387). Oft hat es auch den Anschein, als ob die Wesen nur ihrer Wesenheit nach der schlechthinigen Hervorbringung Gottes bedürften, während doch nicht blos ihre rein wesentliche Selbstproduction, sondern auch die Production ihrer Natur und ihres Lebens durch sie in sehr bestimmter Weise ihre Relativitat und damit ihre Abhängigkeit von der schlechthinigen Wirksamkeit Gottes beurkundet. Dass dieses Senglern nicht entgehe, lässt sich aus der Bemerkung abnehmen, dass der Geist das Geistige nicht absolut, sondern durch seine Idee hervorbringe (381), obwohl diese Bestimmung keineswegs ausreicht. Anziehend ist es, wie S. (407) den Stufengang der Natur und (411) das Verhältniss der menschlichen Seele zu ihrem Leib bestimmt. Die Stufen werden in ihrer Entwicklung von unten nach oben immer innerlicher, indem sie sich in der höhern verinnerlichen, bis das innerste, tiefste und umfassendste Wesen erreicht ist. Wie so jedes niedere Naturwesen mit dem höhern eine gemeinsame Natur hat, welches beide reell verbindet: so ist dasselbe auch zwischen der Natur und dem menschlichen Geiste der Fall. Nirgends aber, weder hier noch anderwärts, wird der specifische Vorgang angegeben; und doch hängt davon Alles ab. Nur daraus erklärt es sich, wie trotz solcher tiefen und wahren Erkenntnisse im Allgemeinen das Besondere mitunter gar unzulänglich behandelt ist. Dahin gehören die Vorstellungen von der materiellen Wesenheit des menschlichen Leibes (430), von

der Einfachheit als Einförmigkeit (237. 413. vgl. 210), von der Entstehung allen Bewusstseyns aus einem andern Subject als dem Naturprinzip (E. 211), von der Hervorbringung des menschlichen Geistes durch die menschliche Seele (Gb. 445. 6. 8. 51. E. 625) und umgekehrt von ihrem Ueberfliessen in ihn (Pb. 511), die Nichtunterscheidung zwischen der Schlechthinigkeit der Ewigkeit Gottes und der Ewigkeit des relativen Wesens (E. 351. u. a. v. a. O.). Ist auch die Selbstbestimmung aller Naturwesenheit und selbst derjenigen des m. Leibes eine particuläre, so unterscheiden sich darin doch die unmittelbare Selbstvertiefung der Substanzialität des Krystalls, die mittelbare Selbstentäusserung der Individualität des vegetativen Wesens, die mittelbare Selbsterinnerung der Subjectivität der Thierseele und die particuläre Vermittelung all dieser Selbstbestimmungsgestalten in der Wesenheit des menschlichen Leibes in qualitativer Schärfe von einander. Dabei leuchtet zugleich ein, dass, wenn schon dem Krystall die Materie nur den Stoff für das Wirken seiner Wesenheit bildet, der menschliche Leib eine materielle Wesenheit nimmer genannt werden kann, wohl aber das Bewusstseyn auch des höchsten Thiers das Naturprinzip zu seiner Wesenheit hat. Durch ihre allgemeine Selbstbestimmung ist aber die menschliche Seele wesentlich anders von der ganzen Naturwelt verschieden, als deren Stufen von einander, obwohl diese allgemeine Selbstbestimmung als nicht abstracte sich allenfalls wieder unterscheidet, je nachdem die menschliche Seele sich in sich vertieft, sich an sich und damit an alles Andere objectivirt, sich und dieses inne wird, und diese drei Selbstbestimmungsgestalten miteinander vermittelt. Hiernach ist sie Gemüth, Wille, Intelligenz, concretes Selbstbewusstseyn (hat Gewissen, Gesinnung, Charakter). Dessenungeachtet bringt sie aber den Geist nicht hervor, so wenig sie in ihn je überfliesst. Die Wesenheit des Menschen nennt S. mit Recht die persönliche Individualität oder, allein genau ausgedrückt, die relative Persönlichkeit, in deren Selbstverwirklichung die Person besteht, deren Leib ihr Naturorgan ist. So ist die Persönlichkeit recht eigentlich die Wesenheit der menschlichen Seele und die Wesenheit der particulären, allgemeinen und beide vermittelnden oder geistigen Selbstbestimmung des Menschen in der bestimmtesten und wirk-

nsten Durchdringung. Der Mensch besteht so lediglich aus ele und Leib, die Wesenheit jener enthält aber eine dreifache esenheit, wodurch sie ihre leibliche, psychische und geistige tur und mittelst dieser ihr leibliches, psychisches und geistiges ben hervorbringt. Es ist also die nämliche, von der schlechtigen Wesenheit zu unterscheidende, Urwesenheit des Menen, welche durch verschiedene Wesenheiten das hervorbringt, s S. Seele und Geist nennt. Die durch das psychische und liche Leben sich und dadurch wieder das eine und andere genseitig vermittelnden Functionen des geistigen Lebens sind Arbeiten, Handeln, Schaffen und concrete Wirken. Dieser cht über den Leib ist aber das geistige Leben des Menschen, und cher Veredlung sein leibliches Leben nur fähig, weil es die nämle Persönlichkeit ist, welche in der schöpferischen, vermittelnden l vollendenden Hand Gottes in der Production des Leibes durch e untere Wesenheit wirkt, welche durch die mittlere das elenleben und durch die obere das geistige Leben zum Vorein bringt, das, von jenen beiden gefordert, durch die Herraft über das zweite diesem diejenige über das erste sichert.

Von der durchgreifendsten Bedeutsamkeit für die Auffasng des Universums und seines Verhältnisses zu Gott ist das rständniss von Raum, Zeit und Bewegung und ihrer Stellung einander. Daher ist auch die Vorstellung von ihnen stets tscheidend für den Gesammtcharakter eines philosophischen andpunktes. Man denke nur an Aristoteles und Kant, an gel und Herbart! Das räumliche oder zweckmässig geordte Ausser- und Nebeneinanderbestehen, und das zeitliche oder eckmässig geordnete Nacheinanderbestehen, sagt S. (Gb. 562), durch die Weltidee bestimmt. Das unwahre räumliche und zeithe Verhältniss ist das abstracte, welches sich, statt sich zu ergänn und so das Ganze zu vermitteln und hervorzubringen, aushliesslich verhält. Das Ziel und Ende der relativen Vollenng ist die Erreichung des concreten Verhältnisses von Raum id Zeit, die Erfüllung derselben, das wahre Ineinanderseyn s ausser-, neben- und nacheinanderbestehenden irdischen Seyns; d so die wahre Raum- und Zeitfreiheit. Ein Ausser- und beneinanderseyn des irdischen Raumes schauen wir in unsern elttheilen. Auf jeden der Welttheile muss das Centrum des

Lebens und das allgemeine Selbstbewusstseyn des Menschen-geistes dringen und ihn durchdringen, ihn in sich auf- und in seine Mitte nehmen. Es erweitert das europäische Leben, als das Herz, seine Kreise immer mehr in den übrigen Welttheilen, zieht sie in sich hinein, erfüllt, belebt sie mit dem allgemeinen Lebensprinzipe; und hebt so die Stagnation des Lebens in den-selben auf, zieht sie in den Strom der stets fortschreitenden Menschheitsgeschichte hinein. Diese wird so selbst unendlich bereichert der Qualität und Quantität nach. Es treten die verschiedensten Stammes- und Volksindividualitäten mit den mannigfachsten Anlagen in diesen Kreis der Menschheit ein und bestimmen so die Idee derselben concreter, vermitteln und ergänzen sie nach allen Seiten hin. Dadurch muss die Assimilationsmacht des Ganzen stets gesteigert werden. Die Idee der Menschheit muss tiefer, umfassender, allseitiger hervortreten und sich gelten machen. Es rückt jetzt Centrum und Peripherie des Erdenlebens näher, die fernsten Erdenräume rücken zusammen und heben ihr abstractes Aussereinander auf und gehen ineinander ein. Und erst wenn die Idee der Menschheit in allen Völkern der Erdtheile wirklich und jene in ihr organisch vereinigt sind oder Eins geworden: kann die absolute Vollendung beginnen (658). Raum und Zeit sind nur Erscheinungen des sich in ihnen offenbarenden Einen Weltwesens, welches dieselben in seinem Sichselbstwirken hervorbringt. Mit der intensiven Erweiterung der Wesen erweitern sich auch deren Wirkungssphären, mithin Raum und Zeit. Jedes schliesst das Andere so immer mehr auf, damit es wieder Andere aufschliesse. So steigern sich die Wirkenskräfte qualitativ und quantitativ (656). Die Idee der Welt ist an sich räumlich und zeitlich bestimmt (325). In Gott ist die Welt ideell, was sie reell werden soll; ausser ihm, in der geschaffenen Welt, soll sie erst durch die Geschöpfe das werden, was sie ideell ewig ist, damit durch diese zeitlich-creatürliche Verwirklichung die Ewigkeit in der Zeit und durch sie mittelst der Thätigkeit der Geschöpfe werde (328). So ist der Raum die Sphäre, welche ihrem Umfange nach durch die Idee eines Wesens bestimmt ist und die ein Wesen in der Verwirklichung seiner Idee wirkt oder durch seine Wirksamkeit einnimmt und ausfüllt (393). Die Zeit ist die Dauer, in welcher die

Raum erfüllende Bewegung vor sich geht (394). Die Bewegung nennt man die Einheit des Raums und der Zeit; aber sie sind zugleich Erzeugniss der Bewegung (396). So sind Raum und Zeit durch die Wirklichkeit begrenzt (392). Es giebt keinen leeren Raum und keine leere Zeit (395). Wohl aber einen allgemeinen Raum und eine allgemeine Zeit (396). Das zeiträumliche Leben dieser Welt ist aber kein wahrer Fortschritt (401). Das jetzige zeiträumliche Verhältniss der Menschheit ist ein abstractes (537). Gleichwohl tritt kein Wesen in die Zeitlichkeit, bevor die für seine durch die Idee bestimmte Erhaltung, Entwicklung und Vollendung günstigen Bedingungen vorhanden sind (481). Raum und Zeit sind in ihrem wahren Verhältniss in Gott, nicht Gott in ihnen. Selbst die abstracte Raumzeitlichkeit dieser Welt ist nur desswegen kein Schein, weil sie die Erscheinung der wahren ist (272). Nur die einseitige Idealität zeigt sich negativ gegen den Zeit- und Raumbegriff. Das wahrhaft Ideelle zeigt sich darin, dass es sich weder gegen das Reelle, sey es die Natur, Materie, noch gegen die Vielheit der Inhaltsbestimmungen negativ verhält (101). Selbst im Krystall zeigt es sich als Bestreben, jede Störung der innern Verbindung wieder aufzuheben, im Klange (115). So unterscheidet S. eine reelle und ideelle Raumzeitlichkeit (394) und davon ferner ausser der abstracten eine empirische (393). Die ideelle unterscheidet er wieder in die göttliche und menschliche. Der menschliche Geist (E. 162. 3) will sich durch den ideellen Raum und die ideelle Zeit, die er durch die Idee der Welt in sich trägt, zur Wechselwirkung mit der ganzen Natur erweitern, und da seine Sinne und die ihn umgebende Sinnenwelt ihm überall Grenzen setzen, sucht er diese zu durchbrechen, und erfindet Waffen, wie das Telescop und Mikroscop. Von dem Sinnenraum der Seele oder ihrem universalen Raum ist jedoch ihr rein-individueller Raum zu unterscheiden (483). Die Beschränktheit des sinnlich Zeitlichen und Räumlichen besteht aber darin, dass Alles in ihm Bestehende nur einmal ist und seyn kann, was es ist. Das ideale Zeitliche und Räumliche ist eine Unendlichkeit des Inhalts, welcher sich in den verschiedensten Formen, Räumen und Zeiten darstellen kann (146). Von der Zeit, in der wir werden, ist zu unterscheiden die Zeit

schlechthin. Trotz ihrer Unvollkommenheit steht jene der Ewigkeit nicht schlechthin gegenüber, sondern ist das Werden derselben selbst (G. 14. vgl. E. 525). Die Dauer ergänzt sich im Verlaufe, wird immer vollkommner, und desto mehr erhebt sich das relative Präsens zum absoluten (Gb. 339. 400), wird zur ewigen Dauer (718). Die Ewigkeit ist die Zeit in ihrer Vollendung (339). Sie ist nicht der Zeit überhaupt, sondern nur der Zeit dieser Welt entgegengesetzt (371). Es giebt keine endlose Raumzeitlichkeit. Die Unendlichkeit dem Raume und der Zeit nach ist durch die Idee des natürlichen und geistigen Weltganzen bestimmt und so begrenzt (720). Die Möglichkeit ist Wirklichkeit, wenn sie eben gewirkt wird; und sie wird auf unendliche ewige Weise gewirkt, wenn die Vergangenheit, relative Gegenwart und Zukunft aufgehoben wird, wenn also nichts vergeht, sondern Alles besteht, die Gegenwart daher selbst nicht mehr zur Vergangenheit wird, und die Zukunft ewige absolute Gegenwart ist. Ein Wesen, das immer wirklich ist, was es seyn kann, setzt die aufeinanderfolgenden Momente des Wesens so, dass die vorhergehenden, als die folgenden vermittelnde in den folgenden immer gegenwärtig sind oder in und mit ihnen selbst producirt werden. So vergehen sie nicht, sondern werden in den folgenden erhalten, weil producirt. Und da das immer Wirkliche ist, was es seyn kann, so ist es auch immer in der vollkommenen, seinem Wesen entsprechenden Form wirklich, setzt also in der höchsten Form alle vorhergehenden, so dass in ihr alle ihr vorausgesetzten gegenwärtig sind, also keine mehr zu setzen oder zukünftig ist. (Gb. 273. 4. Pb. 520).

Unerachtet aber so ein Kranz, aus den herrlichsten Gedanken geflochten, unserm Gegenstande gewidmet ist: so bleiben doch nicht allein die innerhalb der Raumzeitlichkeit gezogenen Unterschiede, sondern auch, was freilich damit tief zusammenhängt, das Verhältniss der dreifachen Ewigkeit, derjenigen Gottes, des Menschen und der Natur nämlich, mehr oder weniger in der Schwebe. Dem lässt sich nur steuern, indem noch der, allerdings beschwerliche, Weg von unten herauf hinzukömmt. Raum ist diejenige Art zu seyn, worin die Seynsmomente aussereinander, einander undurchdringlich sind und überhaupt die Schwere oder dasjenige Verhältniss herrscht, dass keines darin sich

selber bestimmt, sondern die Stelle eines jeden bestimmt wird durch alle übrigen. Raum ist also das Verhalten des Seyns, worin die Seynsmomente einander wechselweis hemmen oder negiren. Die Momente der Zeit sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auch sie sind nur der Art, dass eines die andern aufhebt. So ist die Zeit dasjenige Verhalten des Thuns, worin die Thunsmomente einander wechselweis negieren. Wie nun aber in Raum und Zeit ihre Momente, verhalten sie und die Bewegung sich zu einander. Die Geschwindigkeit dieser besteht im umgekehrten Verhältniss von Raum und Zeit. Bewegung also wäre negatives Verhalten der Momente des Lebens, welches die positive Verbindung von Seyn und Thun ist. In der Zeiträumlichkeit herrscht sonach die wechselseitige Negation, der Druck, der Drang, aufgehoben zu werden, ohne dass sie sich selber aufzuheben vermöchte. So ist ihr Charakter das Vorübergehen im Einzelnen und Ganzen. Aufgehoben vermöchte sie aber nur zu werden, wenn Seyn, Thun und Bewegung und ebenso ihre Momente einander wechselseitig fordern und setzen würden, was bei einmal ausgebrochener Raumzeitlichkeit nur mittelst deren Negation gelänge. Wie in der Raumzeitlichkeit die Schwere, müsste hier das Sichbestimmen herrschen. Was etwas ist, ist es durch das, was es thut; was etwas thut, thut es vermöge dessen, was es ist. Die Ur- wie concrete Verbindung von Seyn und Thun ist aber das Sichbestimmen, die Selbstbestimmung. Die Wirklichkeit ist der Zeiträumlichkeit also nur gewachsen vermöge ihrer Selbstbestimmung. Die Momente, welche im Nichts einander wechselweis gebunden halten, halten einander in der Wirklichkeit wechselweis in Wirksamkeit. Die Zeiträumlichkeit mit ihrem Inhalte, dem Irdischen, der Materie ist also der Uebergang aus dem Nichts, dem blossen Seynkönnen, das eben Nochnichtseyn ist, in Wirklichkeit. Damit aber die Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe, ist eine Nöthigung erforderlich, die jedoch selber wieder nur unter jener Bedingung Nothwendigkeit ist. Der Fortgang des Sichbestimmens hat die Abnahme der Unbestimmtheit, des Uebergehens, der Materialität zur nothwendigen Folge. Die Beobachtung desselben innerhalb der Naturwelt entdeckt, wie es nach und nach all seine Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringt. Es verwirklicht

sich nach einander als Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung des Wesens und als particuläre Selbstvollendung durch Vermittelung dieser jeweilig zur Einzelherrschaft gelangten Gestalten. Der Materie überhaupt aber oder aller Materialität gewachsen wäre erst eine Selbstbestimmung, die von Grund aus über der Particularität stünde, möchte sie diess auch zunächst nur im Prinzipe seyn. So verhält es sich aber mit derjenigen des Menschen. Mit dem Wachsthum des Ineinanderseyns, der Durchdringung, der klaren Selbsterfassung der Selbstbestimmungen des Menschen und der Menschheit müsste die Macht über das Auseinanderseyn, die Undurchdringlichkeit und dunkle Schwere der Materialität allmählig zur Vollendung kommen. Im ewigen Leben setzen diejenigen Seyns- und Thunsmomente einander gegenseitig, die in der Zeiträumlichkeit einander hemmen und stören. Obwohl jedoch im Prinzip schon über die Raumzeitlichkeit erhaben, hat der Mensch dieses Prinzip doch eben erst zu verwirklichen, und ist also selber ein Geist, der aus der Möglichkeit erst in die Wirklichkeit übergeht. Damit ihm dieses aber gelinge, bedarf er eines Wesens, welches über diesen Uebergang schlechthin erhaben ist. Gott allein ist schlechthin ewig, der Mensch wird es, wie im Prinzip, so auch in der Vollendung durch Gott, und die Natur erst durch beide, als bleibendes Organ ihres Verkehrs miteinander. Die Raumzeitlichkeit oder Materie ist aber so wenig an sich etwas Böses, dass, während dieses das schlechthin nicht seyn Sollende ist, sie, obschon blos vorübergehend oder als Mittel, seyn soll. Sie ist und bleibt das schlechthin Unselbstständige, die Natur das relativ Unselbstständige, der Mensch das relativ Selbstständige, Gott das schlechthin Selbstständige.

4. Die praktische Philosophie.

War es in Fischer's Philosophie überall das persönliche Leben, wozu er durchdrang, und das hervordrang, wesshalb er dieselbe von der Zeitphilosophie mit Recht als die objective und positive unterschied, ohne dass er jedoch die Persönlichkeit als Prinzip aufgestellt hätte: so thut nun Sengler diesen Schritt. Die objective und positive Philo-

sophie erscheint ihm erst als Persönlichkeitsphilosophie hinlänglich begründet. Die Analyse der ganzen neuern Philosophie und aller bisherigen Religion und Religionsphilosophie hat die Persönlichkeit und im Zusammenhang damit die Wesenheit als das einzig mögliche, aber auch allein vollkommen ausreichende Prinzip erwiesen. Vermöge der Macht dieses Prinzipes gab sich nun die Philosophie ganz von selber als Energism zu erkennen. Ein Charakter, den die Sengler'sche bereits thatsächlich an sich trägt. Sie macht ihn aber keineswegs mit Entschiedenheit und darum auch nicht durchgängig gelten. Muss diess nun besonders auf die praktische Philosophie Einfluss üben, so kommt es auch in ihr am auffallendsten zum Vorschein. Es wird zwar die Persönlichkeit als das Prinzip der Philosophie mit solchem Nachdruck hervorgehoben, dass diese sich im Zusammenhang damit als Philosophie der That bestimmt. Ueberdiess begründet sich hiedurch ein Prozess, in welchem vermöge der Harmonie des Handelnden mit sich und der Handelnden unter sich und mit der Wirklichkeit überhaupt mittelst Negation aller Verunreinigung der Subjectivität wie Objectivität dem Thun sein Gelingen gesichert werden soll. Allein dadurch, dass nicht die in Gott lebende menschliche Persönlichkeit, sondern die göttliche zum Prinzip der Philosophie genommen wird, und in beiden Persönlichkeiten ihrer Idealität und nicht ihrer, hinter der Idealität wie Realität davon wirksamen, Energie die Grundbedeutung zufällt, wird zwar der mächtige Einfluss der Reinheit im absoluten, objectiven und subjectiven Wirken in hohem Grade klar, bekömmt aber zugleich die Metaphysik im Ganzen der Philosophie ein etwas gefährliches Uebergewicht. Hierdurch wird jedoch ein Doppeltes erklärlich. Das eine besteht darin, dass das Verhältniss von Freiheit und Gewissen und der Gegensatz des Guten und Bösen mitunter in einer einzelnen Hinsicht etwas schief aussieht, und die entgegengesetzten Seiten des Absoluten und Relativen in praktischer Beziehung bisweilen um ihre volle Schärfe kommen. Das andere ist, dass die Verfolgung des sittlichen Lebens von oben herab selbst noch in seine verborgensten Tiefen Licht bringt, in Folge wovon dann auch dem Anblicke von unten nach oben sich die herrlichsten Aussichten eröffnen.

Wie die neuere Philosophie voraussetzungslos mit dem Ich ohne Gott begann und mit dem Ich ohne Gott endete, so fängt die neueste mit Gott an und will Alles in und aus Gott, dem Absoluten erkennen (P. 80). Mit der Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes ändert sich ganz und durchaus unsere Weltanschauung. Alles hängt viel lebendiger, reeller und persönlicher zusammen, als es eine blosse Vernunftanschauung ahnen kann. Die äusserliche und atomistische Weltanschauung und der Idealism, sei es der subjective oder objective, sind überwunden, der Sensualism und Rationalism aufgehoben (85. vgl. Gb. 189. E. 654. Z. 1852. S. 52. 8 37 f.). Gott als That ist lautere Sichselbstoffenbarung; er offenbart sich aber nicht, weil er muss, sondern weil er will. Der Geist ist aber für den Geist. Die erste Offenbarung seines Wesens ist die Welt (die Natur und der Geist). Alles in ihr ist auf die Persönlichkeit angelegt und überall in allen Wesen zeigen sich Spuren der Persönlichkeit. Ueberall ist Leben, Geist, Willen und That. Selbst in der unorganischen Natur zeigt sich überall schon Wille, wenn auch nur in schwachen Spuren. In der organischen tritt er bereits deutlich hervor. Hier ist schon eine Verinnerlichung, ein relativ selbstständiges Centralleben (E. 87). Auch dass durch dieses Prinzip eine Philosophie der That begründet wird, entgeht Senglern nicht. Die wahre Freiheit liegt allein im Wesen der Persönlichkeit. Dieser Begriff hat die Welt allein frei gemacht im Christenthum, und nur er allein kann auch die Philosophie frei machen (107). Die neuere Philosophie war der welthistorische Uebergang von der Auctorität zur Freiheit. Sie ist daher negativ-dialektisch. Es war die Herrschaft der abstrakten Freiheit. Das Ziel und der göttliche Ausgang konnte aber nicht in ihr gefunden werden. Es war die positive, objective Freiheit, die gesucht wurde. Diese hat ihr Wesen nur in der absoluten Persönlichkeit. Sie war der Uebergang der neuern Zeit in die neueste (156). Mit der Selbst- und Welterkenntniss verändert sich auch das Gottesbewusstseyn. Dieses durchläuft daher die verschiedensten Formen, bis es zur wahren kömmt (G. 71). Es ist Aufgabe der Philosophie, durch fortgesetzte Analyse des m. Geistes oder durch Selbsterkenntniss so lange fortzuschreiten, bis sie die höchste objective Synthese gefunden hat, welche

die objective Ordnung und Verbindung der Dinge selber darstellt. Sie stellt so lange nur ein gemachtes, künstliches, die Wirklichkeit entstellendes System auf, bis sie mit jener Analyse wirklich zu Ende gekommen ist. Dann erst ist sie im Stande, ein natürliches, die Wirklichkeit in ihrer ursprünglichen Ordnung und Verbindung, wie sie von Gott begründet ist, reproducirendes System aufzustellen und Vernunft, wie Erfahrung zu befriedigen. Die Geschichte der neuern Philosophie hat jene Analyse systematisch unternommen und ist gegenwärtig an einem Wendepunkt angelangt, wo sie aus der Analyse der den letzten Grund alles Seyns und Lebens erst suchenden Entwicklung zu der Erkenntniss der Dinge aus diesem ewigen Grunde und somit zur Erkenntniss der natürlichen Ordnung und Verbindung überzugehen im Stande ist (V. 8).

Wenn die Philosophie den Spiegel bringt, in dem die Welt sich erkennt, so muss die Wirkung eine ungeheure seyn. Indem man ein Object in seinem Zusammenhang mit dem Organism alles Seyns auffasst und seine besondere Stelle erkennt, so ist man erlöst von der dämonischen Gewalt, welche die Dinge in ihrer Isolirtheit auf den Menschengeist üben. Das Verhältniss schlägt dann um; der haarspaltende Empiriker, der vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, ist dann der unpraktische Ideolog; der aber die Dinge im Zusammenhang des Ganzen erfasst, wird mit einfachem Blick ihre wahre Natur und die praktische Seite erkennen. Indem man ferner sich selbst und seine Stellung erkennt, ist man über die Schranken seines eignen Wesens erhoben; nun erst kann man mit vollem Bewusstseyn handeln, der einseitig gewordenen Seele das Gleichgewicht wieder geben; erst jetzt den innern Feind besiegen, der vielleicht unsichtbar bisher dem Kampfe sich entzog. Diess wirkt wieder auf die Erkenntniss der Dinge zurück; man erfährt, wie unser Naturell unser Urtheil trübt, aber mit der Erkenntniss der Art und des Grundes der Trübung ist auch die Trübung selber verschwunden. Indem Alle dasselbe Bild der Wirklichkeit erblicken, jedes Ding, jede Person an derselben Stelle sehen, wird eine Uebereinstimmung der Meinungen seyn, wie sie bisher unerhört war. Dann wird es möglich seyn, jene Körperschaften zu bilden, in denen die Menschen ihre Kräfte zu besondern Zwecken ver-

einigen werden; und wie die Bestrebungen in einem grossen Organism zusammenhängen, so werden auch jene Vereine ihre Vermittelung zum Ganzen finden. Allen Guten würde das Ganze seine Stärke gewähren, allen Bösen das Ganze mit seiner Macht entgegentreten. Soll man an der Realisirung dieser Idee zweifeln (R. 49. 50)? Wie? die Philosophie? höre ich sagen; die Philosophie, welche den Unglauben in die Welt gebracht hat und ihn fort und fort nährt, den Irrthum mit dem ganzen Zauber der Wahrheit umgiebt und ebendesshalb so gefährlich ist! Die Philosophie hat nicht den Irrthum und Unglauben erfunden, sondern sie hat ihn stets im Leben, auf welche Weise es immer seyn mochte, schon vorgefunden, hat aber, indem sie dieselben mit Bewusstseyn ausgesprochen und so zum Bewusstseyn gebracht hat, ein Heilmittel gegen sie erfunden. Ich weiss daher kein besseres Heilmittel in einer Zeit, wo der Zweifel nicht durch die Philosophie, sondern durch das Leben der modernen Menschheit in die Welt gekommen ist, und recht eigentlich im Leben wurzelt, wesshalb er eben so gefährlich ist, als die Philosophie, welche dermalen zum Selbsstbewusstseyn über ihren bisherigen Weg und ihre negativen Prinzipien und Resultate gekommen ist, und das Erheben über ihren negativen Charakter sich recht eigentlich zur Hauptaufgabe gemacht hat (V. 16. vgl. Z. 1831. S. 18. 22. 35. 39).

Dass nun S. trotz all dem seine Philosophie als absoluten Idealism bezeichnet (G. XXIII.), müsste um so mehr auffallen, als er (Gb. 385) Wesenheit und Idee sehr bestimmt unterscheidet: wenn sich nicht selbst in dieser meisterhaften Auseinandersetzung noch Auffassungen fänden, in welchen die thatkräftige und reelle Bedeutung der Persönlichkeit hinter der ideellen verschwindet. So reicht die Erkenntniss der Art und des Grundes der Trübung des Seelenlebens noch keineswegs, wie vorhin behauptet ward, für sich hin, jene Trübung verschwinden zu machen. Allein der Energism kömmt in der S.'schen Philosophie auch noch weit entschiedener zum Vorschein, und zwar sowohl im absoluten, als im subjectiven und objectiven Leben. Er weiss von einem so schlechthin Wirksamen, dass diess das absolute Prius alles Seyns und Wissens, auch selber des göttlichen ist (E. 42. G. 312. Gb. 134. R. 44). Nur die Erkenntniss

ler Idee des Menschen, als des Maasses der menschlichen Vollkommenheiten, nicht schon die seiner Natur, kann zur wahren Erkenntniss der Idee Gottes führen (E. 389). Selbst gereinigt, kann das Ich erst wahrhaft reinigend auf die Sinnenwelt wirken, und sie in allen möglichen Formen in und ausser sich umwandeln nach dem göttlichen Wesen (556). Je mehr die Autorität des idealen, ursprünglichen Vernunftinhaltes in Abrede gestellt wird, desto mehr muss an die Stelle der Gesetzmässigkeit Willkühr und Zufall treten. In Folge hievon kam der bekannte Probabilism auf. Und je mehr die ursprüngliche Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes geläugnet wurde, desto mehr wurde die Gnade hervorgehoben und bis zur Uebertreibung gelten gemacht (388). Gleichwohl erkennt S. an, dass auch das ideale Ich zunächst als Sollen erscheint; allein diess ist ja die Setzung des Seynsollenden als seyend, als Zweck, den es fortan unablässig zu erreichen strebt (646). Die Idee vermittelt ihre objective Gewissheit im menschlichen Geiste nur in der historischen raumzeitlichen Wirklichkeit. Sie muss daher ihrer Natur nach in diese Wirklichkeit treten, muss sich geschichtlich, als Thatsache des menschlichen Geistes kund thun, um objective Vermittlung in diesem zu erhalten. Die innere subjective Gewissheit des intuitiven Erkennens und reinen Denkens muss eine objective Gewissheit in der historischen Wirklichkeit, als unverrückbare und unläugbare Thatsache gewinnen, um allgemeine Gewissheit und Gemeingut zu werden. Die Geschichte ist eine der Idee selbst nothwendige Form und hat im göttlichen, wie menschlichen Bewusstseyn objective Realität. Die einseitigen, verkehrten menschlichen Handlungen und Thaten treten nur insofern in die Geschichte, als sie die Idee zur Grundlage haben und als ihr Leben und Streben damit zusammenhängt. In der Geschichte wird das ewige Gesetz der menschlichen Freiheit von dieser realisirt. Sie realisirt sie zuerst mehr unbewusst, in den verschiedenen Welt- und Lebenssphären, in dem socialen, politischen, sittlichen Leben, in den Kunstwerken und den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft. In der Philosophie kommt der Geist zu dem freien Bewusstseyn der jedes Zeitalter, Geschlecht, Volk in den sonstigen Lebensgebieten bewegenden und beherrschenden Ideen oder Prinzipien; und es entwickelt sich die Idee der

Philosophie in den Philosophien und bringt sich ebenso zur Wirklichkeit, wie die übrigen Ideen in jenen Sphären zur Wirklichkeit gelangen. Der historische Empirism nimmt diese geschichtliche Entwicklung für die objective Quelle der Wahrheit, der reine Rationalism nur für die Entwicklung reiner, nicht realer Vernunftwahrheiten. Der Naturalism und objective Rationalism erfasst die Idee der Menschheit als blos innerweltliche, der einseitige Supernaturalism als eine blos ausserweltliche Erkenntnissquelle; der sich über beide erhebende, sie vermittelnde, versöhnende Standpunkt hat sie als über- und innerweltliches Prinzip des Erkennens zu erfassen, d. h. die Natur der Menschheit selbst, aber als deren ewige, deren Realisirung durch die göttliche und menschliche Thätigkeit zugleich bedingt ist (G. 29—32).

So wichtig es aber auch ist, dass hier die Philosophie ihre Selbstständigkeit nicht blos im Verhältniss zu Staat und Kirche, sondern auch zu Kunst und Wissenschaft gewinnt, indem auch diese als selbstständige Sphären anerkannt werden: so bleibt doch noch immer die auch der Selbstverwirklichung der Idee zu Grunde liegende Energie der Selbstverwirklichung der reinen Persönlichkeit mehr blos angedeutet, als dass sie in ihrer vollen Berechtigung erschiene. Daher erklärt sich sowohl, dass das Wirken nirgends in seiner ganzen Concretheit gefasst wird, als auch die Zurücksetzung der praktischen Philosophie hinter die Metaphysik. Das Erkennen, heisst es in jener Hinsicht (Gb. 162. 3), ist ein Wollen oder selbstbestimmende Thätigkeit; aber diess ist ein theoretisches Wollen, das Wirken ist die Ausführung, Realisirung, Vollendung, Gestaltung des Erkennens und Wollens, ist das ausgeführte, ausgestaltete, in der Form zu Stande, zu Ende gekommene, vollendete Wollen und Wissen. An sich ist das Erkennen und Wollen ein Wirken. In der andern Hinsicht wird die im Anbruch begriffene Philosophie geradezu als Metaphysik bezeichnet, während doch, wenn sie in der ächten, ebenso reellen und ideellen wie energischen Speculation als der Urthätigkeit der Selbstverwirklichung besteht, das Erkennen, die Wirklichkeit und das Wirken gleich sehr die Gegenstände ihrer Ausführung sind. Bewährt sich doch hier Bewusstseyn und Leben wechselweis dadurch, dass die Wirklichkeit wirkt und das Wirken der Wirklichkeit als ihres Produktes

sicher ist. Es handelt sich dermalen um nichts weniger, so bezeichnet S. (P. 161) die Aufgabe seiner positiven Philosophie, als um eine neue Metaphysik, und nennt darum (Pb. 498) die Philosophie, als objective, die Ordnung der Dinge herstellende Wissenschaft, die Metaphysik. Daher ist (E. 350. 1) die objective, die Wirklichkeit begründende, Philosophie, weil sie die Wirklichkeit aus ihren Prinzipien oder Ideen begründet, wesentlich Metaphysik, die aber desshalb nicht blos Formal-, sondern auch Realphilosophie ist, in der die Dinge eben so rationell, wie empirisch erkannt werden. Sie ist dann aber näher theoretische und praktische Metaphysik, nach Kant's Ausdruck Metaphysik der Natur und der Sitten, nach der alten Bezeichnung Physik und Ethik. Obenan steht der wahre Gottes- und Weltbegriff (287. 8), der nicht blos für die Theologie und Philosophie, sondern für alle Gebiete der natürlichen und geistigen Wirklichkeit und somit für alle Wissenschaften entscheidend ist. Er giebt ihnen das wahre Real- und Formalprinzip, durch welches alle Objecte der Wirklichkeit in ihrer Eigenthümlichkeit, Selbstständigkeit und Wahrheit erkannt und anerkannt werden können; verleiht mit diesen Objecten eine Methode, welche durch diese bestimmt und daher die des Lebens selbst ist und bringt so das Vernunft- und Erfahrungswissen in Verbindung und Vereinigung. Er giebt daher ferner der Geschichte ihre wahre Begründung, Vermittelung und Vollendung, vereinigt die Naturnothwendigkeit mit der geistigen und beide mit der Freiheit, überwindet so jeden Fatalism, und zeigt die sittliche Weltordnung in dem Lichte der Providenz, opfert weder die Natur der Freiheit, noch diese jener, macht nicht die Individualitäten zu Mitteln eines unpersönlichen Allgemeinen oder unbestimmten Unendlichen, das weder einen wahren Anfang, noch Fortgang und Ziel der Geschichte verleiht, sondern das abstracte Werden verewigt.

Von der Vorliebe des Sengler'schen Energism für den Idealism bleiben auch die höchst wichtigen Aufschlüsse nicht ganz unberührt, die uns derselbe über Freiheit und Gewissen und über Böses und Gutes giebt, Punkte, deren Bestimmung auf jeden Schritt des praktischen Lebens den wesentlichsten Einfluss übt. Es soll in der Welt, sagt S. (Pb. 536), nichts

unentschieden bleiben; Alles sich durch innere Selbstentscheidung enthüllen, damit es durch die Freiheit bewährt oder gerichtet wird. Allein stehen nicht schon der Selbstbewährung der Freiheit Gott oder die Natur oder doch jener durch diese im Wege? Auf alle Momente dieser Frage geht S. vorsichtig ein. Die Schwierigkeit in Beziehung auf das erste wird schon zum Weichen gebracht durch die Bemerkung, dass es eine wahre Verbindung nur gebe, wenn die zu Verbindenden in der Verbindung ihre Selbstständigkeit behaupten (Gb. 599). Allein wird dadurch, dass das Wollen, Wisen und Wirken Gottes in der Welt die göttliche Bestimmung der m. Freiheit ist, diese nicht durch jene dreifache Bestimmung aufgehoben (487)? Der höchste Verstand zeigt sich gerade darin, dass er alle zum bestimmten Wirken nöthigen Kräfte kennt und alle Kräfte und Verhältnisse auf die zweckmässigste Weise zu benutzen versteht (496). Wer nun die bestimmte Anlage des Menschen in ihrer Modification durch die Fortpflanzung, nämlich durch das Familien-, Stammes-, Volks-, Racenverhältniss, ferner die bestimmte Umgebung, die innern und äussern Erregungen, äussere Einflüsse von der Natur, den Mitmenschen, mithin den ganzen Complex von auf den Menschen einwirkenden Verhältnissen genau bis in's Einzelnste kennt, wer ferner das sich unter diesem Verhältniss entwickelnde innere und äussere Leben aus seinem jedesmaligen Grunde kennt, der kann wissen, wie dieser Mensch handeln wird (493). Nur daraus, dass diese zwei Sätze ihre Vermittelung miteinander mehr andeuten, als vollziehen, lässt es sich nun erklären, wenn S. (527) von einer Hemmung spricht, welche bei manchen Menschen den sittlichen Fortschritt ganz unmöglich macht. Oder ist diess vielleicht nur gemeint auf eine bestimmte Zeit der Naturentwickelung? Denn jeder Mensch, (was auch vom Urmenschen gilt, selbst wenn er nie gefallen wäre), hat eine natürlichsinnliche Entwicklung durchzumachen, und jede einzelne Stufe hat ihren bestimmten Verlauf (568). Allein Sinnlichkeit und Vernunft, setzt S. (504) auseinander, widersprechen einander nicht an sich. Das abnorme Verhältniss ist bereits Folge einer Störung des richtigen, welche ihren Grund nicht in der Sinnlichkeit haben kann. Auch muss Sengler's Satz (552), der Mensch könne zwar Alles wollen, aber nicht Alles thun, näher dahin bestimmt

rerden, der Mensch könne nur das richtig Gewollte und auch diess ur auf die richtige Weise, bei der gehörigen Geduld, Ausdauer, Anrengung (vgl. 450. Sch. 23), wirklich und vollständig ausführen, ährend das Böse am Ende immer an seiner Unausführbarkeit und nvollendbarkeit scheitere. Die Freiheit des Menschen und damit ach die relative Selbstständigkeit der Naturwelt aufrecht zu rhalten, bringt S. sogar das Wunder in eine bedenkliche Stellung. Nicht blos in dem intensiveren und energischeren Wirken ottes, sagt er (502), erweist sich das Wunder, sondern bei Weitem mehr in dem Zusammentreten, -Treffen und -Wirken der Dinge und Ereignisse. Das Wirken Gottes in der Welt (590) st übernatürlich und natürlich zugleich. Auch die Vermittelung ieser beiden Sätze kömmt zu keiner rechten Entschiedenheit. Dass aber die Menschheit dereinst den ganzen zurückgelegten Weg mit all seinen Verirrungen als eine nothwendige Erscheinung in einem höhern Lichte und Zusammenhange erkennen werde (P. 163), widerspricht geradezu Sengler's eigner Lehre vom Gewissen, dessen Erkenntniss an Tiefe, Innigkeit und Schärfe durch unsern Philosophen Bedeutendes gewonnen hat. Richtig ist auch nur der letzte Theil des Nachsatzes, wenn es (F. 7) heisst: der moralische Werth des m. Lebens besteht aus dem, was der Mensch durch Gunst oder Ungunst des Geschicks ist und erhält, und was er aus beiden für sich und die Welt macht.

Während nun die Freiheit dasjenige Merkmal des Menschen ist, wodurch er sich wesentlich von der Naturwelt unterscheidet, ist das Gewissen als die ihm inwohnende absolute Norm über ihm seine scharfe Grenze gegen Gott, über dem schlechterdings in keiner Weise mehr etwas steht. Die Idee des Menschen (Gb. 479) ist als Manifestation des persönlichen Gottes ein Wissen, Wollen und Wirken desselben und besteht nur in dieser dreifachen Thätigkeit, oder ist sie. Diese Idee ist dem Menschen durch die Schöpfung immanent geworden. Aber sie wohnt ihm inne als eine thätige. Diese Thätigkeit ist eine das Geschöpf der ewigen Bestimmung nach wissende, wollende, wirkende. Gottes Wissen richtet sich an die creatürliche Intelligenz, das Erkenntnissvermögen, Gottes Wollen an den natürlichen Trieb oder Willen und Gottes Wirken an das creatürliche Wirkungsvermögen des Erkannten und Gewollten, dass das geistige

Geschöpf eben das Erkannte und Gewollte wirke. Es vernimmt diese Thätigkeit Gottes als eine ethische als ein Sollen. Die Gottesidee in ihrer ethischen Bestimmung (554 vgl. Pb. 508) tritt als Weisheit, Liebe, Güte auf der einen Seite, als Heiligkeit und Gerechtigkeit auf der andern hervor und erweist sich in diesem doppelten Sinne in dem individuellen und allgemeinen Menschenleben oder als Sittengesetz und Gewissen. Diese offenbaren sich in dem Widerspruche des Menschen mit seiner Idee als eine vergeltende (lohnende oder strafende, überhaupt richtende) Macht. Jedes Erkennen, Wollen und Thun hat einen innern Lebenszustand zur Folge, der im bösen Gewissen als Unzufriedenheit, als Unseligkeit, im guten als innerer und äusserer Friede und als Seligkeit erscheint. Da nun aber hienach das Gewissen, wie alles Sittengesetz, wesentlich auf der Immanenz des absoluten Geistes im relativen beruht, so kann von einem Gewissen Gottes im eigentlichen Sinne (Gb. 287 ff.), auch wenn man es das absolute nennen wollte, ebensowenig die Rede seyn, als man ihn, weil er der absolute Weltordner ist, würde die absolute Weltordnung nennen dürfen. Ebensowenig ist umgekehrt, wie gleichfalls (E. 531. vgl. 576. 7) S. sagt, das ideale Ich der absolute Bestimmungsgrund seiner Erscheinungen. Es ist nur der ursprüngliche oder der Urbestimmungsgrund davon. Der schlechthinige Grund ist überall und stets einzig und allein Gott oder das Gute.

Niemand zeigt diess auch nachdrücklicher als eben Sengler. Die Idee der Welt (Gb. 484) ist ein Inbegriff von Ideen, deren Realisirung durch den Menschen der Endzweck der Welt ist. Alle Kräfte, Gesetze und Formen haben nur Bedeutung in Bezug auf ihn. Diess ist die Idee des Guten in der Welt. Die Idee der Wahrheit, Weisheit, Schönheit und die in ihnen liegenden Vollkommenheiten haben Werth nur in der Idee des Guten, d. h. insofern sie nach dem in sie gelegten Zweck realisirt werden. Diess gilt sowohl von der absoluten, als relativen Weisheit, Schönheit, Wahrheit. Die Idee des Guten ist Selbstzweck. Alle Güter werden wegen des Guten begehrt, die Idee des Guten nur ihretselbstwegen. Die Wirklichkeit dieser Ideen in der Geschichte (623. 4. vgl. G. XXIII.) ist eine werdende. Weil sie in Gott wirklich sind und er das verwirklichte, stets wirkliche Ideal derselben ist, sind sie das

Vorbild, das so lange angestrebt wird, bis es erreicht ist. Indem nun aber Gott die wahren Verhältnisse als solche erkennt und will, erkennt und will er die durch sie möglichen unwahren als zwar seynkönnende aber als nicht seynsollende (Gb. 321). In der Idee Gottes, in Gott als Gott ist das Böse unmöglich. Die in jener negirte Möglichkeit ist aber in der Idee der Welt (322). Die Möglichkeit des Bösen ist sogar nothwendig zum Begriff der Welt, weil die der geistigen Welt wesentliche Freiheit die Wahl nöthig hat und diese ein Vermögen des Guten und Bösen ist (508). Ja Gott will sogar das Böse, sofern es die Creatur will, weil er diese als freie will, nicht aber, wie die Creatur es will. Sie hält es für das Gute, er will es als Mittel des Guten. Das Böse als solches kann Gott nur nicht wollen (552). Der endliche Sieg des Guten in der Welt ist immer gewiss und verbürgt durch die Natur des Guten (511). Das Gute kann aber nicht als Gutes erkannt, gewollt und gethan werden ohne die Erkenntniss der Möglichkeit des Bösen, und ohne die Ueberwindung der Versuchung als der Sollicitation des Willens wie Erkennens zum Bösen, wodurch dieses erst unmöglich wird. Wenn der Mensch das Gute thut ohne Bewusstseyn desselben, also des Guten und Bösen, so ist dieses damit nicht überwunden (509). Es verändern sich daher und wachsen die Versuchungen mit seiner Entwicklung und Bildung. Allein auch die Kräfte des Guten können potenzirt werden, dass sie das Böse stets zu überwinden im Stande sind (510. 11). Der Mensch kann aber die Möglichkeit des Bösen nicht blos theoretisch erkennen, er muss von ihm schon irgendwie eine innere Erfahrung haben. Wenn nun der Mensch nur in einem gewissen Entwicklungsstadium seiner Seelenkräfte und seiner Idee versuchbar seyn kann, so ist es erklärlich, wie er vor der Versuchung zum Bösen schon eine Erfahrung desselben kann gemacht haben. Nur wusste er es noch nicht als solches zu beurtheilen. Diess liegt in der Natur des Unschuldszustandes (518. 19. vgl. 384).

Diesen Blicken in die Abgründe entspricht aber auch der in die Höhen der Vollendung. In der sittlichen Vollkommenheit (Gb. 290. 710. vgl. G. 65. Pb. 530) ist ein Dreifaches zu unterscheiden: die freie Einsicht in die Wahrheit oder die Ueberzeugung von ihr als solcher, so dass man nicht blos die

Erkenntniss der Wahrheit hat, sondern auch weiss, dass man sie hat; die freie Erkenntniss der Wahrheit als Norm für die Freiheit, also als zu realisirender; endlich die wirkliche Realisirung, das Wollen und Wirken derselben. Durch die Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Freiheit des Erkenntnisssubjects von aller Objectivität ausser sich vermöge des Bestehens aus, durch und in sich ist es im Stande, die Objecte in der vollkommensten, freien Form der Wahrheit zu erkennen (E. 335). Wenn das Vollkommne erscheint, werden wir erkennen, wie wir erkannt sind, aber auch wollen und fühlen, wie wir gewollt und gefühlt sind. In diesem Lichte der tiefsten, innigsten und umfassendsten Vereinigung der ewigen Persönlichkeit (des Menschen) mit der Urpersönlichkeit (Gottes) wird auch das Ursprüngliche aller Dinge an sich in dem wahren, Alles umfassenden Zusammenhange in der ewigen Wahrheit und Klarheit geschaut, wie sie in Gott ist und in ihm vor, in und über der Sinnenwelt besteht. Die praktische Stellung der individuellen Persönlichkeit in und zu dem Ganzen wird erst damit vollkommen offenbar, Wille, That, Leben und Seligkeit (E. 571).

Dritter Theil.

Fortlage*).

Erstes Hauptstück.

Darstellung der Fortlage'schen Philosophie.

1. Der Standpunkt.

Die Macht der Philosophie ist die Ueberzeugung. Diese wirkt durch ihre Ganzheit unwiderstehlich, während die Halbheit überall sich selber verurtheilt. Daher sichert sich die Philo-

*) Die Lücken des Hegel'schen Systems. 1832. = H.
Meditationen über Plato's Symposion. 1835. = S.
Augustini doctrina de tempore. 1836. = A.
Geschichte der Poesie. 1839. = G. P.
Die Beweise für's Daseyn Gottes. 1840. = D. G.
Das musikalische System der Griechen. 1847. = M.
Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. 1852. = G.
System der Psychologie. I. u. II. Thl. 1855. = P. a. b.
In den Blättern für lit. Unterhaltung. = U.
Im Frankfurter Museum. 1858. = F.

sophie durch den Ernst, mit welchem sie, in die Lösung dieser Aufgabe nach langen und gründlichen Vorarbeiten eintretend, durch Kant sich in den wesentlichsten Seiten ihres Innersten erfasst, durch Fichte dieses concentrirt und durch Reinhold jene dem Leben aufschliesst, auch ihr Gelingen, das bereits jetzt schon selbst die Naturwissenschaften auf freiestem Fusse nicht allein bestätigen, sondern ebendadurch herbeiführen helfen. Doch nur in dem Maasse, als im Verhältnisse zu denselben die Philosophie den ihr eigenthümlichen Weg rein zu erhalten versteht. Diess hängt aber wieder vom richtigen Ausgangspunkte ab.

Kein consequentes System entadelt den Geist, wohl aber das überzeugungslose Schwanken und Schaukeln, dem seine Prinzipien immer über Thatsachen und Ereignissen abhanden kommen. Gegen dieses ist es an der Zeit, dass sich alle Systeme mit vereinigten Kräften erheben, um Mittel gegen die Schmach vorzubereiten, womit Gesinnungs- und Ueberzeugungslosigkeit das Vaterland überschüttet haben. Denn dieses hat die Philosophie, die Wissenschaft der Gesinnungen und Ueberzeugungen, in ihrer Gewalt und sie ladet selbst die Schmach des Jahrhunderts auf sich, wenn sie sich ihrer Pflicht nicht erinnert (G. VII). Einer der ersten Vortheile, welche uns begegnen, sobald wir aus der Halbphilosophie in die Ganzphilosophie zurücktreten, ist der, dass sich uns alsdann sogleich jene engen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Systemen fühlbar machen, deren Einsicht, sobald sie in weiteren Kreisen überhandnimmt, die Philosophie auf's neue in unserm Vaterland zu dem erheben muss, was sie im Anfange dieses Jahrhunderts war, zu einer organisirenden und unwiderstehlichen Macht. Sollte man ja ohnehin schon denken, dass die bedrängten Bewohner einer belagerten Festung es für vernünftiger halten werden, ihre noch übrigen Kräfte gemeinschaftlich gegen den Feind zu wenden, als sich mit denselben untereinander zu zerfleischen und dadurch dem Feinde gänzlich diese Mühe abzunehmen (VIII).

Das wirkliche ernste Denken, diese einsame Zurückziehung auf sich, wirkt ganz besonders auf den Willen als eine Function der Ueberzeugung, seine Ueberzeugung nicht aus dem blinden Instinkt, sondern aus der Vernunft und dem klaren Begriff zu entnehmen, welches soviel ist, als überhaupt erst eine Ueber-

zeugung zu haben. Es ist ein grosses Gut, eine Ueberzeugung zu haben. Diess ist nicht anders zu gewinnen, als durch Philosophie, denkende, bis auf die letzten Gründe zurückgeführte Untersuchung. Es ist nicht möglich, dass ein wirklich Ueberzeugter jemals in seinen Handlungen wanke. Alle Charakterschwäche gehört theils dem Zweifel an, theils jenem noch schlimmern Zustande, dem es überhaupt niemals mit Hauptsachen, immer nur mit Nebendingen Ernst ist (3). Der grösste Philosoph der modernen Welt war der entschlossenste Mann der reinen Ueberzeugung, Kant. Er verwandte in unermüdetem Eifer ein langes Leben auf den Entschluss, im fortwährenden Selbstgespräch seine höchsten Ueberzeugungen auf die Gesetze der reinen Vernunft zu gründen (4). Auch war die von Kant ausgehende Lehre ebensowenig, als die des Socrates, eine blos an Sätzen und einzelnen Gedanken festklebende, sondern eine im freiesten und weitesten Umkreise ihren Ursprung umleuchtende und von ihm entzündete geistige Atmosphäre. Jeder von ihnen erschuf einen neuen erhöhten Boden des Denkens, auf welchem nun sämmtliche Wege der Vergangenheit von neuem in einer erhöhten Weise konnten eingeschlagen werden. Mit beiden grossen Männern zog sich die Philosophie, deren Anfänge über verschiedene Länder und Sprachen verbreitet und zerstreut geblüht hatten, in ein einziges Centrum zusammen; dort in die Mauern Athens, hier in die Grenzen des deutschen Landes und der deutschen Zunge. Einen gewaltigen Vorsprung hatte aber der Versammler und Abschliesser der modernen philosophischen Strebungen vor dem der antiken dadurch voraus, dass er der modernen Zeit angehörte, einem Zeitalter, welchem die Gesetze des äussern Weltbaues durch Newton berechnet vorlagen, welchem das Christenthum die Mühe, sich aus ceremoniellen und äusserlichen Sittengeboten erst zum Begriff sittlicher Gesinnung überhaupt emporzuarbeiten, von vorn herein sparte, welchem die ganze vollendete Kette der philosophischen Entwicklung des Alterthums zur Belehrung vorlag, und welches in allen Fächern des Wissens auf einem, gegen die geringen Unterlagen der Socratischen Zeit gehalten, unermesslich und ungeheuer zu nennenden empirischen Material fusste (5. 6. S. 45. F. 926).

Mit diesem philosophischen Aufschwung in Deutschland hängt der gegenwärtige politische und religiöse, an welchem sich eine grössere Erstarkung des deutschen Nationalbewusstseyns unmittelbar geknüpft zeigt, enge zusammen. Der letztere ist von dem ersteren einem grossen Theile nach geweckt und getragen. Ein neues System von Begriffen ist in die Welt gedrungen, nach welchem das System des Lebens sich nothwendig umgestalten und weiterbilden wird. Denn es ist die Natur der Sache, dass, sobald der wahre Begriff der menschlichen Dinge und Verhältnisse erscheint, dann die aus blossem Instinkt und blindem Bedürfniss entstandenen Verhältnisse nicht auf die Dauer gegen die Gewalt der Wahrheit Widerstand leisten können. Unsere Zeit ist die Zeit des Uebergangs aus dem Instinkt in den Begriff, die Zeit der gesetzmässigen Reformen. Zu ihnen wurden durch die grosse Kirchenspaltung und den mit unerhörter Paradoxie eingeführten Absolutism nach chinesischem Muster nur die ersten Signale gegeben, während die Gegenwart in voller und heisser Arbeit steht um die Fragen der äusserlichen und abstracten Politik, indessen die der Zukunft bevorstehenden tieferen Bewegungen von religiöser und socialer Natur erst in rohen und unregelmässigen Zuckungen ihre Vorspiele feiern (G. 2. flg. P. G. 372).

Ist so die Philosophie dem menschlichen Bedürfnisse nach Ganzheit zwar unter grossen Anstrengungen entgegengekommen, das Leben aber, dessen sie wieder zu ihrer Befestigung bedarf, erst in der Aneignung ihres reinen Gewinnes begriffen: so erklärt sich auch die noch daneben bestehende Halbheit. — Weil die Partheien des Fortschritts sich überall mit Vorliebe der halben Maassregeln bedienen, so sehen wir sie in allen Gebieten einer Reaction unterliegen, welche die Gewalt ihres Drucks von der Halbheit derer entlehnt, auf welche dieser Druck geübt wird. So haben wir auf dem politischen Felde den Constitutionalism vom Absolutism zu Boden treten und zu ohnmächtigem Scheinleben herabsetzen sehen, weil jener seine eigenen Beschlüsse nicht selbst zu vertreten wagte, sondern sich unter den Schutz seiner Feinde stellte. So haben wir auf dem religiösen Felde den anfangs so kühnen Rationalism zu einem schwindsüchtigen Scheinleben dahin siechen sehen, weil er sich bewogen fand, unter den

Fittigen einer ihm feindseligen Orthodoxie Schutz zu suchen gegen die pantheistischen Ideen eines neuen Weltalters, welche die Gemüther der Jugend zu durchstreichen begannen gleich frischen Seewinden. Nach demselben Gesetz krankt auch die mit Kant und Fichte begonnene neue Wissenschaft einer unrühmlichen Ermattung zu, weil auch sie ihr Prinzip, den transscendentalen Idealism, nicht radical und rücksichtslos zu vollführen sich getraute, sondern sich unter den Schutz mächtiger Feinde zu stellen für gerathener fand. Diese sind einestheils dieselben mit denen des politischen und religiösen Feldes. Anderntheils gesellt sich zu ihnen als eine willkommene Hülfe die gedankenlose Bequemlichkeit eines oberflächlichen empirischen Realism, welchem die neue Wissenschaft ebensowohl Rechnung getragen hat, als sie dergleichen Contobücher mit den in Staat und Kirche herrschenden Gewalten anzulegen immer für ihre Pflicht erachtete. Die Folge davon ist gewesen, dass die neue Wissenschaft dem Leben und seinen Zuständen gegenüber niemals zum Gefühl ihrer ganzen Kraft gelangte, sich niemals das Bewusstseyn ihres mächtigen Zusammenhangs erlaubte, sondern sich vielmehr mit demüthiger Verzagtheit in die Gegensätze der Schulen festbiss (G. V. ff.). So war es den Ausbildnern jenes naturphilosophischen Servilism, welchen man mit dem Ausdruck der Romantik zu bezeichnen beliebt, durchaus nicht in erster Linie um die naturphilosophische Theorie, um den Doctrinarism des reinen Gedankens, sondern im Gegentheil nur darum zu thun, durch naturphilosophische Ideen ganz andere concrete Realitäten, z. B. die wirklich bestehende Kirche, entweder die protestantische oder die katholische, die mittelalterliche Tradition eines christlichen Staats, das Institut des Geburtsadels, das s. g. historische Recht der Monarchie u. dgl. zu stützen und zu vertheidigen. Die Waffen zu einer solchen Vertheidigung der heterogensten Zwecke (wie Christus, Monarchie, Adel), welche nur das miteinander gemein hatten, dass sie unlauter waren, dass sie nicht auf apriorischen Ideen, sondern auf einem blinden Respect vor historischen Personen und Thatsachen beruheten, konnten darum so füglich aus der Rüstkammer der Naturphilosopie genommen werden, weil hier alle wissenschaftlichen Bemühungen der Zeit in ein grosses Ideenchaos zusammenflossen, aus welchem sich Jeder nach Belieben das

seinen Zwecken Taugliche fischen konnte mit Uebergehung des Entgegengesetzten. Es gehörte mit zu den Kummerwegen, die eine neue Wissenschaft, welche die Saaten eines zukünftigen höheren Menschendaseyns im Busen trug, um der Erlaubniss ihrer nackten Existenz willen wandeln musste, dass Heuchler und Gewaltthätige mit ihr schnöde Buhlerei trieben und sie zur Beschönigung ihrer Frevel als Magd missbrauchen durften. Denn das Herumbetteln an den Thüren wollte ihr das Daseyn nicht immer hinreichend fristen (232 f.). Das Hegel'sche System war trotz seiner grossen Verdienste in seiner Wurzel und Anlage ein Gewächs der Unentschiedenheit. Daher war dasselbe allerdings der treueste Abdruck seiner Zeit oder seine Zeit in Gedanken gefasst, nämlich eine Zeit der Halbheit und Verzagtheit, der Unmännlichkeit und Unentschlossenheit, welche die Freiheit in Worten pries, während sie dieselbe thatsächlich verfolgte, und welche Religion und Staat, während sie mit beiden prahlte und grossthat, thatsächlich den blossen Familieninteressen und Privatvortheilen opferte (320).

a. Die Aufgabe.

Doch ist bereits der nicht mehr auszurottende Grund gelegt, von dem aus die Bewältigung des Uebels gesichert ist, obschon derselbe sich zuvor noch auf dem eigenen Gebiete in's Klare zu bringen hat.

Nur wer, wie Kant und Fichte, sich dem speculativen Gedanken ganz allein und ohne nebenbei andern Absichten Rechnung zu tragen, hingiebt, gelangt zur absoluten Reinheit der obersten Zusammenhänge (480). Die kritische Philosophie ist das zu Ende gebrachte und auf seinen letzten Gipfel getriebene System des Skepticism. Dieser Fels, an welchem der Menschengeist so oft zu scheitern fürchtete, hat sich dazu bestimmt gezeigt, der Eckstein seiner Zukunft und seines Heils zu werden (484. S. 17). Zwar begann auch schon im Alterthum der Standpunkt einer Untersuchung des menschlichen Erkenntnissprozesses, aber dort nur erst in Gestalt des Skepticism, dieses gefürchteten Feindes, welchem kein System Stand hielt, der aber gleichwohl in sich zu schwach war, um sich als eine durchgeführte Ansicht der Dinge nicht nur polemisch, sondern auch

positiv aufbauend zu behaupten. Erst von Kant an giebt es keinen blos negativen und polemischen Skepticism in der Philosophie mehr, weil das System Kant's selbst der vollendete und dadurch positiv gewordene Skepticism ist (15). Alles, was wir kennen und wissen, sind nichts als Vorstellungen, welche als bewusst gegebene von Zeitmoment zu Zeitmoment fortbestehen oder wechseln. Sobald man diess inne wird und sein Denken darnach einrichtet, ist man Philosoph. Der Standpunkt dieses ursprünglichsten Erfahrens soll jedoch nicht blos als ein Dogma ein für allemal gemerkt, sondern bei jeder Veranlassung als ein heuristisches Werkzeug im Geiste wach erhalten und jedesmal von vorne an erneuert werden. Nie ist auch der Fall denkbar, dass ein solches Forschen von Grund aus in Beziehung auf irgend einen Begriff nicht vollführbar sei, wie diess z. B. von einer kurzsichtigen und beschränkten Empirie in Beziehung auf die Begriffe des Organism, der Atome, der Zeit, des Raums, der Lebenskraft, des freien Willens, der letzten Naturgründe, des Verhältnisses von Leib und Seele u. dgl. häufig behauptet worden ist. Sondern in all diesen Fällen wächst nur, je grösser die Schwierigkeit, je misslungener die bisherigen Versuche erscheinen, desto mehr die Wahrscheinlichkeit, dass man, anstatt, wie bisher, die Aufgaben nur auf dem speciellen Gebiete einer durch Mathematik geregelten Erfahrung der äussern Sinne sich zu stellen, wo die unzersetzten Grundbegriffe von Subject, Object, Kraft, Ursache, Substanz und Realität der Forschung jeden Augenblick Stillstand auflegen, vielmehr auf das allgemeine Feld des gesammten Grundvorstellens sich begeben hat, auf welchem immer sogleich das Stockende in Fluss geräth und das vorweg Angenommene in seine wahren Grundvorstellungen zerfährt, aus denen ein blinder Instinkt des Fürwahrhaltens es zusammenknüpfte. So bildet sich für die freieren Geister Philosophie, nicht sowohl als einzelne Wissenschaft, sondern vielmehr als ein neuer gemeinsam von sämmtlichen Wissenschaft zu beschreitender Boden, auf welchem Alles, was das unauflösliche und trübe Eigenthum eines apriorischen Vernunftinstinkts schien bleiben zu müssen, diess dennoch nicht bleibt (484. 5).

Indessen resignirte sich Kant noch schlechthin auf das Begreifen der phänomenen Welt, und muthete damit dem Geiste

einen Zustand zu, in welchem keine Haltung ist und zu dessen Ertragung eine fortwährende geistige Spannung gehört, welche ihrer Natur nach nicht von Dauer seyn kann. Die Spannung besteht darin, ein Prinzip, von dessen Wirklichkeit man aus praktischen Forderungen überzeugt ist, eigensinniger Weise mit der theoretischen Sphäre des Erkennens in gar keine wirkliche Verbindung setzen zu wollen. Aus jener unnatürlichen Spannung herauszukommen, giebt es kein anderes Mittel, als das praktische Prinzip zugleich an die Spitze der theoretischen Wissenschaft zu heben, wie Fichte gethan hat (486). Die Wissenschaftslehre hat eine dreifache Bestimmung; einmal der befruchtende Sauerteig aller anderen Wissenschaften zu seyn, dann, die zeitbewegende Macht zu seyn in Religion und Politik (488). Die Philosophie hat überhaupt diese doppelte Stellung zur Religion, dass sie sowohl den Glauben dort, wo er in Aberglauben überzugehen droht, einschränkt, als auch dort, wo der Unglaube und die Verzweiflung einzureissen droht, den Glauben durch seine Gründung auf festere Prinzipien stärkt (83). Die dritte Bestimmung der Wissenschaftslehre ist die, überhaupt vorhanden zu seyn. Sie ist selbst das höchste Gut in seinem irdischen Erscheinen. Ginge Religion und Staat zu Grunde, der Quell, aus welchem sie auf's neue verjüngt hervortauchen würden, flösse in ihr (488).

Durch ein stärkeres Zurückgehen auf die Wissenschaftslehre hat sich das Gewerke wieder stärker an Kant's Fundamente anzuklammern, und dadurch zu kräftigen und mit innerer Wärme zu beleben. Der hier zu heizende Ofen ist aber die Psychologie (487). Die Wissensehaftslehre als strikte Consequenz der Kantischen Philosophie ist durch Schelling und Hegel aus ihrem ursprünglichen Gleichgewicht gewichen. Sie hat bei Schelling eine schiefe Neigung nach der Naturseite, bei Hegel nach der Geschichtsseite genommen. Diese beiden schiefen Lagen sind nicht in der Uranlage der Wissenschaftslehre. Ihr Prinzip steht über Natur und Geschichte als das allgemeine Ich. Wer in diesem steht, hat die Gefahr des Schwankens nach dieser oder jener Seite überwunden. Dafür fängt nun eine entgegengesetzte Gefahr an zu drohen, die der Verwechselung des absoluten mit dem erscheinenden Ich. Herbart verfiel in

diesen Irrthum, bei welchem das Absolute sich weder in die Natur versenkt, noch in die Geschichte verläuft, dafür aber in eine Vielheit von absoluten Ichen zerspringt. Wird das zersprungene Ich lernen, durch fortgesetzte psychologische Analyse die Spuren und Züge des absoluten Ich in sich selbst wieder zu entdecken: so wird auf's Neue das todtenerweckende Prinzip gewonnen seyn, durch welches die Philosophie aus ihrem traumartigen Versunkenseyn in Natur und Geschichte zum wahrhaft menschlichen Daseyn, zur vollendeten Psychologie erwachen kann (481). Der apriorischen Ableitung des ganzen Erkenntnissfeldes oder des skeptischen Chaos aus den Prinzipien des Ich und Nichtich hat eine empirische genaue Durchmusterung dieses Chaos bis in seine einzelnsten Gruppen und Scalen hinein zu entsprechen (486). So entsteht die Forderung, der Reinholdischen Richtung rücksichtlich der Methode ihre Selbstständigkeit zu sichern (442). Reinhold's Begeisterung erweckende Art suchte die Kantische Philosophie nicht nur von Seiten des Verstandes in die Schule, sondern auch von Seiten des Herzens in's Leben einzuführen (86). Sein Sohn wendet bereits das Prinzip der innerlichsinnlichen Empirie auf die Eigenschaften der äusserlichsinnlichen Empirie oder der Materie dermaassen an, dass das Verhältniss von Stoff und Trieb und beiden und dem Bewusstseyn einer allseitigen empirischen Beobachtung unterworfen wird, welche eine unendliche Zukunft vor sich hat (442). Entwickeln doch die mathematischen Naturwissenschaften, wie schon Cartesius einsah, und Kant bewiesen hat, nichts weiter als den blossen Begriff der Bewegung im Raume, und, da Bewegung im Raum etwas Relatives ist, ein unermessliches Netz aus lauter Relationen oder aus lauter Verhältnissen zwischen Substanzen, welche die mathematische Naturwissenschaft nicht zu definiren weiss und welche Kant daher die unerkennbaren Dinge an sich nannte (448). Seitdem hat auch die experimentirende Naturwissenschaft sich durch Entdeckung einer electrochemischen Spannungsreihe genöthigt gesehen, auf den Grundsatz der Naturphilosophie von der Polarität der Natur bis auf einen gewissen Grad einzugehen. Sie hat denselben näher dahin bestimmt, dass durch Kalium und Natrium der positive oder Wasserstoffpol, durch Fluor und Chlor der negative oder

Sauerstoffpol gebildet wird, die Mitte aber aus den edlen Metallen besteht, unter denen sich Silber mit Quecksilber wieder mehr auf die positive, Gold nebst Platin auf die negative Seite stellen (155. U. 1858. S. 205).

b. Der Weg.

So weist selbst die Natur den unbefangenen Forscher unter sich auf ein Tiefinnerliches, ohne dass darum die Philosophie, um sich desselben vollständig zu bemächtigen, ihre Psychologie je mit der Naturwissenschaft zu verwechseln hätte.

Die Wissenschaft vom Menschen zerfällt in Physiologie, sofern derselbe mit dem äussern Sinn wahrgenommen wird, und in Psychologie, sofern es mit dem innern geschieht. Alle Wissenschaft muss anfangen mit der Beobachtung und von da übergehen zu der Erklärung. Erst, wenn sie diese erreicht hat, verdient sie den Namen wahrer Empirie (P. 4. 5). Das Vorurtheil von der Unsicherheit der psychologischen Erkenntniss hat an sich nicht mehr Grund, als das des Alterthums von der Unsicherheit aller Naturerkenntniss (VIII). Die Gewissheit und höchststarke Anschaulichkeit des eigenen Empfindens und Denkens, als rein innerlicher Erfahrungen und eine nicht geringe Anzahl bereits auf dem Wege der innern Beobachtung gefundener psychischer Gesetze widerspricht ihm (G. VIII). Auch die Empirie in den Naturwissenschaften, soweit sie uns hell und exact erscheint, erschien den Alten noch verworrener und dunkler als die Empirie des innern Sinnes uns (9). Die Thätigkeit des Beobachtens der im innern Sinn vorgehenden Processe des Vorstellens und der Gesetze, nach denen Vorstellungen einander wecken und verdrängen, miteinander verschmelzen und sich wieder aus den Verschmelzungen sondern, sich vervielfachen und verwandeln, miteinander zu Reihen und Gruppen von Urtheilen und Empfindungen sich verschlingen, während sie dabei beständig von der Activität des denkenden Bewusstseyns Einflüsse empfangen, wie sie wiederum auch auf dieselbe zurückwirken — die Thätigkeit dieses Beobachtens weicht allerdings von der Thätigkeit der meisten bis jetzt gewohnten wissenschaftlichen Beschäftigungen gar sehr ab. Daher es einem Verstande, welcher in allen seinen Uebungen und Beschäftigungen nur gewöhnt worden ist, die Erfahrung des äusseren Sinns nebst

der Dialektik des raisonnirenden Denkens für die einzigen E-
kenntnissquellen zu halten, befremdlich vorkommt, mit Er
in den innern Sinn als einen ganz neuen Welttheil des Unte
suchens eingeführt zu werden (1. P. G. XII. XIV. 2). In
ist so Vieles unmittelbar und aus erster Hand wahrzuneh
und zu erkunden, was nur in den von ihm ausfliessenden Wi
kungen die Welt des äusseren Sinnes berührt und daher w
dialektischen Schlussvermögen nur im fernen und hohlen U
riss erkannt, nicht aber unmittelbar wahrgenommen wird. A
dem Felde der Beobachtung des innern Sinns sieht man
feinen Fäden der ursachlichen Prozesse sich spinnen, der
entlegenere Wirkungen der Physiologie, Aesthetik, Moral, d
Theologie, Criminalistik, Psychiatrie u. s. f. zu wichtigen u
umfangreichen Gegenständen der Untersuchung längst gewor
sind. Es leidet daher gar keinen Zweifel, auf welches Fe
sich alle diese Wissenschaften als auf eine höchste Instanz d
Fürwahrhaltens und des Beweisens werden gedrängt seh
sobald die in ihnen allen noch immer mehr oder weniger vo
waltende erschlaffende Muthlosigkeit in Beziehung auf di
höchsten Fragen sich wird in den weiterbringenden Muth ver-
wandelt haben, alles daran zu setzen, um die in der gähnende
und hässlichen Kluft zwischen dem gewöhnlich zu speciell
und complicirten Fall der Thatsache des äussern Sinns und de
gewöhnlich zu generellen und sackähnlichen Causalbegriff de
dialektischen Schlussvermögens nothwendig noch vorhanden
maassgebenden Mittelglieder zu entdecken (P. 2. vgl. G. P. 383. 5).

Mit der Forderung, die Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln, wollen nun allerdings Manche mit Recht nichts Anderes sagen, als dass auch in der Psychologie die inductive Methode der auf reine Beobachtung zu gründenden Feststellung von Grundgesetzen möge angewandt werden. Doch vergesse man dabei nie, dass jedes Beobachtungsfeld nach seiner eigenen speciellen und originellen Natur will in sich selbst erfasst und aus sich selbst erklärt seyn, und dass die Bedingungen hiezu ganz andere sind auf einem Felde, wo sich weder Massen noch locomotive Bewegungen zeigen, und dafür qualitative Bestimmungen sich als die wichtigsten in den Vordergrund drängen, als auf einem Felde, wo alle Qualitätsbestimmungen nur, soweit sie sich

otion und Widerstand auflösen lassen, eine Bedeutung haben). Während nun aber die Erfahrungen der Physiologie den gischen Einsichten eine grössere Anschaulichkeit und Ankeit zu verleihen vermögen, eröffnen sich durch die Empirie n Sinnes für die Physiologie selbst neue Gesichtspunkte, ignet, um dem krankhaften Anklammern an die blossen des Todten und Unorganischen, welches die Wissens organischen Lebens von Tag zu Tag mehr in die ierung und Vergrübelung in unwichtige Nebendinge ibt, ein Gegengewicht für die Zukunft vorzubereiten, demselben beiwohnende Gewalt auch erst sehr all- n ihrer ganzen Schwere empfunden werden. Denn allen sich gar viele darin, mit der menschlichen Un- it gross und trotzig zu thun, als wäre der Zustand losigkeit, worin man umhertappt, etwas Vornehmes und es, und als würde es ein Unglück für die Menschheit enn sie in Beziehung auf ihre eigne Seele zur bessern g und zur grössern Klarheit gelangte (b. VII. VIII.).

c. Der Ausgangspunkt.

so mehr hat die Philosophie das Feld, welches sowohl zugänglich als auch das einzige ist, auf dem sie von in festen Fuss fassen kann, rein abzugrenzen. Es ent- hr dann sogleich auch der Vortheil, dass sich daraus ondern, dem Bewusstseyn, dem Seyn und der That ten, Gebiete wie von selbst bilden und ihre Bedeutsam- die anliegenden Lebenskreise scharf zu erkennen geben. er den Begriff des Triebes hinaus reicht die innere tung nicht. Was darüber hinausliegt, gehört entweder aphysischen oder der physicalischen Hypothese an. Dass taphysische Hypothese weniger Werth hat, als eine ge- ifte Beobachtung, weiss man. Dass aber auch eine sche Hypthese weniger Werth habe, an diese unbe- e Wahrheit wird man sich in Zukunft ebenfalls zu ge- haben. Dem Begriffe des Triebes entgegen stellt sich er Wahrnehmung ein Begriff von anderer Art, obwohl verwandt, welchen man den Vollkommenheitsbegriff nwelt nennen darf, indem er der Gradmesser der Voll-

kommenheit psychischer Entwicklung ist. Es ist der Begriff der Vernunft als der überlegenden Thätigkeit. Bei ihm fängt die Zurechnung unserer Handlungen und also unser moralischer Charakter als Personen an. Zwischen diesen beiden Begriffen schwebt die Ansicht, welche der Mensch von sich selbst gewinnt, immer mitten inne. Für die innere Beobachtung erscheint das Selbst immer nur als Trieb, welcher nach sich selbst und seiner eigenen Erhaltung strebt, aus welchem sich aber in Folge dieses Strebens eine Menge von abgeleiteten oder Gegenstandstrieben entwickeln (P. IX. X.). Ist mit dem Lichte des Bewusstseyns die dunkle Tiefe des innern Sinnes erleuchtet und sind dort die Grundgesetze des Triebmechanism gefunden worden, so kann man nun mit dem Lichte des psychologischen Triebmechanism in die Labyrinthe des physiologischen Trieblebens hinabsteigen (b. 2). Der Trieb heisst soweit eine Kraft, als er Bewegung erzeugt; die Massen heissen insofern Kräfte, als sie durch gegenseitige Stellungen Bewegungen erzeugen. Nur dadurch, dass sich von ihnen aus Bewegungen erzeugen, kommen die entgegengesetzten realen Agentien, hier die Massen, dort die Triebe miteinander in Berührung (14). Die Bewegungen sind die unmittelbaren Wirkungen des Triebes, dessen Hemmungen die Acte der wahrnehmenden Thätigkeit, dessen Reizungen die Sensationen sind (P. 157). Die Vorstellungen des äussern Sinnes fallen nothwendig dem innern ebenfalls zu und lassen sich nur als eine besondere Classe aus seinen übrigen Vorstellungen aussondern. Die des innern sind blos die meinigen, die des äussern überdies auch noch die anderer Personen und derjenigen Vorstellungsherde, von denen aus sie sich den anschauenden Personen mittheilen (277. 8).

Das Denken ist als ein fortwährendes Spiel in bejahenden und verneinenden Urtheilen nichts als das Spiel der gehemmten Triebe, welche in der Hemmung unaufhörlich ihre Neigung und ihren Abscheu spielen lassen. Die Zuneigung heisst bejahendes Urtheil, die Abneigung verneinendes (217). Die ganze Triebmachinerie des Universums, worin der untere Trieb immer in den obern zurückgenommen, und aus dem obern auf's neue an die Triebe des niedern Grades entlassen werden kann, ist trotz ihrer grossen und künstlichen Zusammengesetztheit doch zuletzt

aus zwei einfachen Elementen bestehend, welche auf allen fen, auf jeder aber in eigenthümlicher und veränderter llung, wiederkehren, nämlich aus dem Elemente der Lust als n Streben nach dem gegenwärtigen Zustande und des Schmerzes der Flucht vor dem vorhandenen Zustande (b. 255). Die physiologischen Quellen hervorströmenden Gefühle, die algefühle, die der Langenweile, die aus gewissen Eindrücken seres gegenwärtigen und vergangenen Lebens oder auch ler erst zu erwartenden Zukunft entspringenden moralischen, tellectuellen, ästhetischen und religiösen Gefühle, sind es aber ch, die unablässig die Fragethätigkeiten in uns nähren und terhalten, welche wir unsern wachen Zustand nennen (218). Der ille ist der durch Hemmung in Aufmerksamkeit verwandelte ieb (P. 257). Verwandt mit der Macht des Bewusstseyns r das Triebleben, welche einer innern Macht über Tod und en gleichkommt, ist die Macht des Bewusstseyns über Organism der Bewegungstriebe als das Schema des activen nes (b. 397. S. 3). Jede Vergrösserung der Anzahl von reiten Triebpartikeln in der sensibeln Nervenbahn und ihren zweigungen geschieht vermöge einer Anleihe beim Blut, die gewaltsame Erregung solcher Anleihen hängt bis zu m gewissen Grade von der Aufmerksamkeit selbst ab und st dann die Anstrengung des bewussten Willens. In solchen trengungen besteht die Gewalt, welche der Mensch auf selbst ausüben kann, und aus dem Bewusstseyn, solcher strengungen viele gemacht zu haben, entspringt das morahe Selbstgefühl und die moralische Haltung, welche dann on auf einen Abweg geräth, wenn sie sich mit dem Stolz eine aus natürlicher stärkerer Constitution entspringende stesgewandtheit vermischt. Steigen dergleichen Anstrengen hoch und wiederholen sie sich täglich, so entsteht das, s man aufreibende Thätigkeit nennt (Pb. 394).

2. Das Bewusstseyn.

Bilden Sinn und Aufmerksamkeit die receptive und active bjectivität, Vorstellungsinhalt und seine Bewusstheit aber die sprechende Objectivität innerhalb der durch beide Paare sich mittelnden Erkenntniss: so begründet dagegen diese sich

und jene ihre Momente durch das Wesen des Bewusstseyns, welches im Zusammenhang hiemit seinen Stufengang hat und im bewussten Wesen die Sonne seiner Erkenntniss ist.

a. Der Sinn und die Aufmerksamkeit.

Man sollte jede auf directem Wege (durch Wahrnehmung) gewonnene Erkenntniss eine sinnliche nennen, im Gegensatze zu der auf indirectem Wege (durch Ueberlegung) gewonnenen reflectirten, und dann die sinnlichen Erkenntnisse sorgfältig scheiden in Erkenntnisse des äussern und des innern Sinnes. Sobald man dies thut, wird man das Beobachtungsfeld des innern Sinnes sich weit über die gewöhnlich geglaubten Grenzen ausdehnen sehen. Dieses Vorwiegen des innern Sinnes über den äussern in der wirklichen Lebenserfahrung bekommt nur allein dadurch von Seiten des äussern Sinnes ein Gegengewicht, dass der äussere seine Wahrnehmungen über die Grenze unser selbst hinaus in die Aussenwelt hinein dehnt, dahin, wo wir nicht mehr sind, wo etwas Anderes ist, als wir, und doch etwas, zum Theil etwas, wie wir selbst. Der letztere Umstand, verbunden mit der Thatsache, dass meine Wahrnehmung des entfernten Gegenstandes doch immer die meinige, mein Sehen, mein Hören, mein Tasten u. s. f. bleibt, giebt nothwendig die früheste Anleitung, eine Unterscheidung zwischen den Wahrnehmungen des Sinnes und der objectiven Wirklichkeit, worauf dieselben sich beziehen, eintreten zu lassen, eine Unterscheidung, auf welcher alles wirkliche Wissen beruht. In Beziehung auf den innern Sinn stellte sich eine solche Unterscheidung nicht so leicht heraus, ja dieselbe bildet noch heute die allgemeine Verlegenheit der Psychologen. Daher ist es ganz in der Natur der Sache gegründet, dass dasselbe Beobachtungsfeld, welches an und für sich betrachtet, sowohl die reichste als die tiefdringendste Erkenntniss verspricht, am spätesten zur Bearbeitung kam (P. 18). Es ist überhaupt erst seit Locke von einer Analyse des innern Sinnes die Rede gewesen, und auch jetzt noch werden die Beobachtungen des innern Sinnes im Allgemeinen nicht als solche betrachtet, welche gleich denen des äussern eine wissenschaftliche Bearbeitung erheischen, sondern mehr als ein überflüssiger Luxus des Erkenntnissvermögens, den man, so gut es angeht, zu rangiren sucht (19). Selbst

Kant und seine Nachfolger von Fichte bis Hegel behandelten nach der Methode einer psychologischen Analyse nur erst zwei Bestandtheile unseres Erkenntnissprozesses, nämlich die apriorischen Urtheilsformen und die apriorischen Anschauungen, genauer. Den dritten Bestandtheil des Erkennens, die Sensationen oder das Aposteriori im Prozess unterwarfen sie noch nicht einer sorgfältigen Analyse, und gingen daher auch die Orte mehrentheils ganz vorbei, welche den Prozess der Wahrnehmung mit dem Prozess des Fühlens und dem Mechanism der Triebe in Verbindung setzen. In diese Lücke ist nun kräftig einzutreten (XVI).

Was in beiden Sinnen, im äussern sowohl als im innern, in dem gerade gegenwärtigen Zeitmoment mit einemmal der Beobachtung unterliegt, davon sagen wir, es sei im Bewusstseyn oder es sey uns bewusst. Eine beobachtete Vorstellung nennen wir Wahrnehmung. Wären sämmtliche Vorstellungen bewusste, so gäbe es in beiden Sinnen nichts als Wahrnehmungen. So verhält es sich aber nicht (53). Nach der reellen Bedeutung versteht man unter Sinn den Vorstellungsinhalt selbst, welcher in dem Umkreise des Bewusstseyns zur Erscheinung kömmt. Da es die Existenz des erinnerbaren Vorstellungsinhaltes nicht anficht, ob derselbe erscheine oder nicht, so ist dann auch der Inhalt des Sinnes nicht mehr an die blosse Form der Bewusstheit gebunden; sondern Sinn und Bewusstseyn verhalten sich so, dass zwar Alles, was Inhalt des Bewusstseyns ist, eben damit auch zugleich Inhalt des Sinnes ist, aber nicht umgekehrt. Sinn begreift in sich alles Wahrnehmbare, alles Vorstellbare (55). Die erinnerten Vorstellungen treten gegen die primitiven in unserm Bewusstseyn als die bei weitem schwächern und unbestimmtern zurück, und bilden gegen den lebhaften und scharfbestimmten Vordergrund der Primitivvorstellungen einen mattern, unbestimmtern und gleichsam schwimmenden Hintergrund von Erinnerungsbildern. Zwei Primitivvorstellungen giebt es aber, die gar nicht erinnerbar sind; das Bewusstseyn als die primitive Vorstellung des Erscheinens der Vorstellungen, und das Selbst. Erstere ist sich immer selbst gegenwärtig, kein von der Form des bewussten Erscheinens trennbarer Vorstellungsinhalt. Von letzterer ist zwar jeder ihrer Theile, einzeln

genommen, erinnerbar; das Ganze aber wird dem wahren Bewusstseyn, so lange es vorhanden ist, continuirlich hinzugedacht (56. 7). Das Bewusstseyn ist derjenige Theil des Sinnes, welcher in wahrnehmender Wirksamkeit ist (57). Das Prinzip des Bewusstseyns aber ist das aufmerksame Fragen und Lauschen, dessen Zustand gar nicht zu bewerkstelligen ist, ohne vom Bewusstseyn und Gewahrwerden dessen, was wir thun, in allen seinen Theilen und Modificationen bis in's Kleinste hin durchdrungen zu seyn (81). Da nicht das Unterschiedenseyn, sondern lediglich der Act des Unterscheidens, aus welchem das Unterschiedenseyn oder die Deutlichkeit und Helle der Vorstellungen folgt, dem Bewusstseyn als einem solchen zuzuschreiben ist: so wird das Bewusstseyn im Act des Unterscheidens angeschaut in seinem Verhalten zum Gegentheil seiner, nämlich zu dem an sich unbewussten Vorstellungsinhalt, in welchem dasselbe Grade der Helligkeit und Deutlichkeit verursacht, welche an sich ebenfalls unbewusste Eigenschaften des Vorstellungsinhalts sind und als solche fortexistiren. Das Lauschen dagegen ist der Zustand des Bewusstseyns in seiner blos möglichen Beziehung auf Vorstellungen, folglich in seiner wirklichen Beziehungslosigkeit gegen dieselben. Sonach verhält sich der Act des Unterscheidens zum Zustande des Aufpassens, wie das Verhalten gegen ein anderes zum Verhalten gegen sich selbst, oder wie ein gegen ein äusseres Object gekehrter wirksamer Act zu dem an sich selbst seyenden Zustande des Prinzips, aus welchem er hervorgeht (82). In der Frage ist aber eine Disjunction enthalten. Denn wenn ich einer Frage die Wendung hinzufüge, Ja oder Nein? — so verstärke ich dadurch nur die Frage, ohne ihr irgend etwas Neues hinzuzusetzen. Hingegen ist noch nicht in jeder Disjunction eine Frage enthalten. — Denn jene für sich allein versetzt uns nur in den zweifelnden Zustand, ob ein Ding diess oder jenes, gefahrvoll, essbar und dgl. sey; aber noch nicht in den fragenden oder prüfenden, welcher in dem Bestreben besteht, durch Affirmation des einen Gliedes der Alternative das andere als unmöglich abzuschneiden und so dem Zustand des Zweifels ein Ende zu machen. Die Frage enthält die gleichschwebende Disjunction verschiedener Möglichkeiten oder Vorstellungen in sich, aber zugleich mit dem Bestreben,

dieses Gleichgewicht zu Gunsten der einen oder der andern zu stören. Die Frage oder Probe besteht folglich aus einer Disjunction, 'verbunden mit einem Bestreben, ihr ein Ende zu machen. Ein Bestreben, das seinen Grund nicht in der Disjunction hat, sondern im Inhalte der einen von denjenigen Vorstellungen, deren Gleichgewicht die Disjunction bildet (87). Das Bewusstseyn fängt erst da an, wo ein disjunctiver oder widersprechender Vorstellungsinhalt trotz seines Widerspruchs oder seiner Unverträglichkeit dennoch gesetzt wird, welches nur dadurch geschehen kann, dass für zwei oder mehrere Vorstellungen, welche in gewisser Beziehung unverträglich sind, z. B. in Beziehung auf ihr Erscheinen im äussern Sinn, ein anderes Feld des Erscheinens, z. B. der innere Sinn, gegeben wird, auf welchem sie miteinander erscheinen können (86).

Fragen ist die Thätigkeit des Triebes in dem Zustande, wo sie sich nicht den Ausbruch nach aussen erlaubt, welcher sie an ihrer Selbsterscheinung (Bewusstseyn) hindern würde. Die Selbsterscheinung des Triebes ist folglich das Abstehen des Triebes von seinem Ausbruch oder von seiner Wirkung nach aussen. Das Erscheinen des mit dem Triebe verknüpften Vorstellungsinhaltes ist das Nebenphänomen, welches die Selbsterscheinung oder das Sicherscheinen des Triebes durch Suspension seiner Wirkung in die Aussenwelt begleitet (97). Da der Trieb als solcher stets ein Streben ist, seine Wirksamkeit zu erfüllen, so ist die Frage ein das Streben des Triebes zur Wirksamkeit hemmendes Princip (107). Aus der gegenseitigen Hemmung der Triebe im Bewusstseyn entspringt aber eine gemeinschaftliche Unlust mit dem Trieb, dieser Hemmung zu entrinnen. Daher jede Frage nach ihrer Auflösung verlangt (388). Ungeduld und Intelligenz sind Eigenschaften, die sich nicht miteinander vertragen (96). Die Leidenschaft ist aber in ihrem engen Kreise so schlau, weil sie die Fragethätigkeit darin so hoch spannt (388). Eine Hemmung der Triebe von solcher Art, dass das Gehemmte in der Hemmung unvernichtet fortbestehe, ist einzig und allein der das Bewusstseyn erzeugende (393). Die Disjunction von den secundären Vorstellungen bildet jedoch nur die Unterlage der Frage, während die Hemmung von den primären die Frage selbst ist (406). Der Unterschied der sinnlichen

Auffassung vom Nachdenken besteht darin, dass es in der sinnlichen Auffassung immer der Stammbegriff ist, auf welchen sich die ganze Gewalt der Aufmerksamkeit oder Fragethätigkeit richtet, während beim Nachdenken dieselbe sich vom Stammbegriff hinwegbewegt und ganz in die Alternative hineinsteigt. Auf diesem Uebergange wird die Fragethätigkeit aus einer inschwebenden zu einer überschwebenden, und die blos umfragte sinnliche Vorstellung zu einer selbstfragenden im Ueberzeugungsraum (411. 12). Stellt man sich die Triebhemmung vor als eine Oscillation zwischen Ja und Nein, so oscillirt in der überschwebenden Triebhemmung der Stammbegriff an dem einen seiner Merkmale, während bei der inschwebenden Triebhemmnng seine disjunctiven Merkmale an ihm oscilliren, wobei er selbst unerschüttert fest steht. Indem die Fragethätigkeit, welche bei der Beobachtung nur die disjunctiven Merkmale ergreift, sich im Nachdenken auf den Stammbegriff mitausdehnt, versetzt sie ihn nach Belieben in seine verschiedenen Merkmale als in ebensoviele Disjunctionsscalen, in die er zergehen kann (412). Dieses Steigen der Aufmerksamkeit aus einer Disjunctionsscala in die andere geht bei der Ueberlegung mit ungemeiner Schnelligkeit von statten, und zwar immer auf die doppelte Art, dass entweder durch eine Erweiterung der Aufmerksamkeit die erste Alternative sich in eine zweite umwandelt oder durch eine Concentrirung der Aufmerksamkeit auf den einen der Fälle aus diesem vereinzelten Fall eine neue Disjunction hervorspringt. Diess gilt, wie beim theoretischen Ueberlegen, so auch beim praktischen (414). So entsteht eine Beobachtung zweiten, dritten und ferneren Grades, und ebenso bei der Ueberlegung (415). Da ich nun auf diese Weisè im Interesse derselben Triebhemmung zugleich beobachten und überlegen, und ebenso entweder beobachten oder überlegen, ferner aus der Beobachtung in die Ueberlegung und aus dieser in jene treten kann: so sieht man, dass eine aus einer Disjunctionsscala in die andere überwandernde Aufmerksamkeit nichts weiter ist als dieselbe Triebhemmung, welche sich vom Stammbegriff der einen Scala, welchem sie inschwebt, auf den Stammbegriff der andern hinüberwirft, um fortan diesem inzuschweben und nicht mehr jenem. Wie ist diess möglich? (418.) Durch die anschwebende Frage, wobei

der Begriff der völlig unbestimmten Negation hinreichend ist, auf stellvertretende Weise den Gegentrieb zu unterstützen. Zuerst sind beide Triebe fixirt im Stammbegriff der Beobachtung, und eben damit beide beweglich in den Ueberzeugungsräumen der disjunctiven Bilder am Stammbegriff. Sodann fixirt sich der eine Trieb im einen dieser Bilder, während der andere beweglich bleibt, aber in dieser Beweglichkeit die Möglichkeit hat, sich ebenfalls in das fixirte Bild des ersten Triebes zu fixiren. Von dem fixirten Triebe gehen demnach zur Verengerung des Fragefocus zwei verschiedene Wirkungen aus, erstlich die, dass der Trieb aus dem Sinnenraum, in welchem er nebst seinem Gegentrieb fixirt ist, sich hinausbegiebt in den Raum der beweglichen Vorstellungen, wovon die Folge ist, dass sich ihm eine dieser Vorstellungen nun in eine fixe verwandelt, und zweitens die, dass der entgegengesetzte bewegliche Trieb auf dasselbe Bild übergeht, worauf der fixirte ruht, und dadurch ebenfalls zum fixirten wird (421).

b. Der Vorstellungsinhalt und seine Bewusstheit.

Ein jeder Vorstellungsinhalt, in welchem ein mehrfacher verschmolzen ist, wie der Typus einer Fliege, heisse ein Verschmelzungsbegriff. Damit soll jedoch nicht auch das Begreifen im höheren Sinn auf ein blosses Verschmelzen reducirt werden (129). Eine höhere Entwicklung in unserem Begriffsbilden entsteht aber dann, wenn bei der Verschmelzung des Gleichartigen die ungleichartigen Elemente nicht übersehen und ausgeschieden, sondern im Begriff mitaufbewahrt werden unter der Gestalt einer Disjunction, eines Entweder Oder. Hiedurch bekommt jeder Begriff in sich schon von selbst ein bewegliches Element, welches auf einer höhern Stufe der Entwicklung vom denkenden Bewusstseyn zur Unterlage benutzt werden kann, um Uebergänge aus einem Begriff in den andern zu bilden (131). Das Begriffsbilden erstreckt sich selbst bis auf die Sphäre der motorischen Vorstellungen oder der Triebe. Da nun der gliedbewewegende Trieb sowohl mit ähnlichen seines Gleichen als mit ähnlichen Gefühlen, Sinnenempfindungen und Gedächtnissbildern verschmelzen kann, und da ferner zwischen Gefühlen, Sinnenwahrnehmungen und Bildern des Gedächtnisses und der Einbil-

dungskraft von jedem zu jedem Verschmelzungen oder Begriffe möglich sind: so kündigt sich dadurch der Prozess der Verschmelzung des Gleichartigen und Aehnlichen als ein solcher an, welcher nicht allein auf jedem Gebiete des psychischen Lebens, sondern auch von jedem zu jedem seine Stelle findet (135). Die Stärke des Phänomens im Bewusstseyn, welches ein Vorstellungsinhalt erregt, ist indessen ganz und gar nicht abhängig von der Quantität der in ihm angesammelten gleichartigen Elemente, sondern lediglich von der Qualität derselben (143).

Die Verschmelzung des Ungleichen und Unähnlichen heisse Complicationsbegriff (160). Der Vorstellungsinhalt, welcher vom blossen Vorhandenseyn der Aufmerksamkeit oder des Bewusstseyns die Wirkung empfängt, ist ein unbewusster, ehe er sie empfängt, und nimmt die empfangene mit in den unbewussten Zustand zurück. Da das Empfangene also kein bewusster Bestandtheil, sondern nur eine auf Veranlassung des nahenden Bewusstseyns im unbewussten Vorstellungsinhalt entwickelte Eigenschaft ist: so ist der ganze Vorgang weder ein Vorgang im Bewusstseyn, noch vom Bewusstseyn aus, sondern ein gänzlich unbewusster Vorgang im Unbewussten, nur auf Veranlassung des Bewusstseyns geschehend (167). Die Aufmerksamkeit, von welcher nach der einen Seite hin die freien und geflissentlichen Wirkungen des Nachdenkens und der erfinderischen Combination ausströmen, wirkt nach der andern Seite, wie hier, auf ganz blinde und unfreie Weise als ein blosser Kitt auf den Vorstellungsinhalt (166). Da nun der Kitt des Festhaltens der heterogenen Vorstellungstheile in ihrem Wahrgenommenseyn miteinander (unmittelbar neben oder nacheinander 167) besteht, das die Wahrnehmung bewirkende Agens aber die Aufmerksamkeit ist: so muss sich die Festigkeit der Complication nach der Stärke der Aufmerksamkeit richten, mit welcher wahrgenommen wurde (162).. Die Verschmelzung tritt niemals der Complication hemmend in den Weg, oft dagegen diese jener. Denn eine jede von der Aufmerksamkeit durch Wahrnehmung gebildete Complication heisst eine Thatsache der Erfahrung oder des Wissens, sey es eine Erfahrung des äussern oder innern Sinnes, und aus diesen Thatsachen bilden sich unsere Ueberzeugungen, unser Wissen im höheren Sinn, welches das Erfah-

ren im unmittelbaren Sinn, z. B. unsere nothwendigen Sinnestäuschungen, oft corrigirt, obwohl nicht im Gedächtniss, als dem allgemeinen Raum alles Wissens, austilgt. Denn es bleibt neben der bessern Ueberzeugung immer noch ebenfalls ein Wissen, und oft ein sehr werthvolles, dass und wie mein Sinn getäuscht worden ist. Mit einem Wort ist also das Gedächtniss der Raum des Wissens oder der sich untereinander corrigirenden, aber nicht vertilgenden Erfahrungen. Alle Complicationen, welche von der wahrnehmenden Aufmerksamkeit sowohl im Gebiet des äussern als des innern Sinnes geschaffen wurden, werden in diesem Raume aufbewahrt; denn alle ohne Ausnahme sind in irgend einer Bedeutung Erfahrungen oder Wissthümer. Wie das Gesetz der Verschmelzung das des Vorstellens überhaupt ist, so ist das Gesetz der Complication das des Erfahrens insbesondere (169). Der Sinnenraum ist ein einziger, die Gedächtnissräume sind unzählige, der Einbildungsraum besteht aus einer Zusammenwirkung von Gedächtnissräumen (177).

Dadurch nun aber, dass ein Vorstellungsinhalt mit mehreren entgegengesetzten Prädicaten zugleich behaftet wird, welche ihm nicht erlauben, verschmolzen zu bleiben, zergeht er (188). Die Zergehbarkeit ist eine Consequenz aus der Complication eines unähnlichen Elementes mit mehreren ähnlichen (199). Auch ist es schon an sich wahrscheinlich, dass eine Masse, welche durch Verschmelzung gleichartiger Bestandtheile entstand, sich auch wird durch entsprechende Mittel wieder in ihre Bestandtheile trennen lassen (188); mag es auch etwas Auffallendes haben, dass die gleichen Elemente eines Vorstellungsinhalts vermöge desselben Verschmelzungsgesetzes, wornach dieselben gewöhnlicher und einfacherweise ein unablässiges Bestreben haben, zusammenzuschmelzen, unter gewissen Umständen sich auch zerstreuen, vertheilen, und aus einer einzigen Vorstellung in viele zergehen (186). Die zerstreuende Thätigkeit im Einbildungsraum ist gewissermassen die rückwärtsgewandte Verschmelzungsthätigkeit (179). Nicht blos aber Raum und Zeit sind es, wohinein Begriffe zergehen können, sondern eine jede Disjunction lässt den Begriff ohne Zuhülfnahme von Raum und Zeit in soviel untergeordnete Begriffe zergehen, als die Disjunction Glieder hat. Die Zahl dagegen zeigt sich für sich allein ganz kraftlos, den Vorstellungsinhalt

auseinanderzutreiben, wofern nicht der Raum oder die Zeit oder irgend eine Disjunction von Begriffen hiebei zu Hülfe kommen. Das Wesen der Zahl ist blos, allgemeines Schema für jede beliebige Art von möglicher Extension zu seyn (187. 8). Zwischen den verschiedenen Zergehungsräumen findet darin eine nähere oder entferntere Verwandtschaft statt, dass einer dem andern eine Stätte eröffnet, worin er erscheinen kann. Man könnte diess das Verhältniss des Vehikels nennen. Die Zeitscala ist schlechthin allgemeines Vehikel für allen möglichen Vorstellungsinhalt (193). Nur disparate Vorstellungen aber können einander Vehikel seyn trotz ihrer Unähnlichkeit. Comparate oder conträre sperren sich gegeneinander trotz ihrer Aehnlichkeit (197). Sobald ein und derselbe Inhalt des Raumes A (Vehikel) sich mit n Gliedern des Raumes B complicirt, zergeht die daraus resultirende Gesammtvorstellung in eine Disjunction von n Gliedern. Der Raum B wird dann als eine gewisse Extension oder Weitung erscheinen, in welcher die durch Zergehung entstandenen Vorstellungen neben und aussereinander existiren (194). Obwohl aber die Zergehbarkeit des Vorstellungsinhaltes mit seiner Complicationsfähigkeit das gemeinschaftlich hat, dass beide Eigenschaften sich nur in Beziehung zum Bewusstseyn oder zur Aufmerksamkeit entwickeln: so ist diese Beziehung doch eine sehr verschiedene. Denn während es bei der Complication das blosse Erscheinen des Bewusstseyns ist, das blosse Gegebenseyn desselben in Beziehung auf mehrere ungleichartige Vorstellungselemente, welches eine Verschmelzung derselben zur Folge hat: ist es sowohl bei den einfachen Disjunctionen, als auch bei den disjunctiven Schematen die Bewegung der Aufmerksamkeit innerhalb gewisser Vorstellungsreihen, aus welchen die Wirkungen auf den Vorstellungsinhalt hervorspringen. Andererseits ist, während ein jeder Vorstellungsinhalt, sey er wie er sey, mit einem jeden andern unter dem Focus der Aufmerksamkeit sich compliciren muss, die Zergehbarkeit der Vorstellungen grossen Beschränkungen unterworfen (191). Die Zergehbarkeit des Vorstellungsinhaltes ist ein Produkt des Verschmelzungs- und Complicationsprozesses, durch welches ein Einfluss der innern Bewegungen des Bewusstseyns, welche von Willensneigungen und Trieben regiert sind, auf den Vorstel-

lungseinheit möglich wird, indem der Trieb das eine Element einer wahrgenommenen Complication mit einem andern aus derselben Scala zu vertauschen sucht, und dadurch die Vorstellungen zergehen lässt, oder, wie man in der Sprache des Lebens sich ausdrückt, Vergleichungen anstellt. In der Vergleichung ist dann entweder sogleich enthalten oder es folgt auf sie die Begehrung (Bejahung) der einen und die Verwerfung (Verneinung) der andern Vorstellung. D. i. die der bejahten Vorstellung widersprechende wird, obgleich sie im Gedächtniss und vielleicht sogar in der Wahrnehmung fortexistirt, doch für den Willen als eine nicht mehr existirende, als eine aufgelöste oder aufzulösende, angenommen, die man, wenn es angeht, im Innern zu vergessen, im Aeussern zu zerstören trachtet. Weiter reicht die Gewalt der Seele zur Zernichtung einer Complication nicht. Diess ist aber auch hinreichend für alle vorkommenden Fälle. Ihre Gewalt zur Zernichtung einer Verschmelzung liegt in den Grenzen des Zergehungsgesetzes (203).

Durch eine Combination der Lehre von den Disjunctionsscalen und vom Vehikel mit der von den Begriffen mit beweglichen Merkmalen entspringen die bereits von Aristoteles mit grosser, obgleich einseitiger, Genauigkeit angestellten Beobachtungen über den Zusammenhang der Begriffe, welche den Inhalt dessen bilden, was man gewöhnlich Logik genannt hat (203). Die Produkte des Abstractionsprozesses, als des Prozesses der Trennung von Feld und Focus der Aufmerksamkeit, sind vermöge ihrer entgegengesetzten Entstehung und ihres entgegengesetzten Werthes theils positive, theils negative Abstracta. Erstere sind die Begriffe der als beweglich abstrahirten Merkmale, welche immer als Ausschnitte bestimmter Disjunctionsscalen gedacht werden, wie etwa der Begriff des Cirkels. Es giebt nichts Bestimmteres und Befriedigenderes im Denken als diese Begriff, welche sich im Focus der Aufmerksamkeit bilden. Die negativen Abstracta dagegen sind keine lebendigen Produkte der Denkfunction, sondern der trübe Rest der unmittelbaren Anschauung, welcher unverwandelt und fix als Residuum im blossen Felde der Aufmerksamkeit bleibt, während das Denken als die erhöhte Thätigkeit der Aufmerksamkeit sich in den Focus der beweglichen, d. h. der in die Disjunctionsscalen des Ein-

bildungsraums eingeschmolzenen Merkmale vertieft. Denn die alte Logik dachte sich ihren Begriff als den übrigbleibenden Rest fixer Merkmale, welcher immer kleiner und lückenhafter wird, je mehr Merkmale als beweglich abgezogen werden. Dieses Residuum ist aber die wahre Hefe des Begriffs, welche als träg und unverwandelt übrig bleibt, während das Denken den abstrahirten Inhalt des Focus verwandelt und steigert. Sie ist das Hohle (206. 5). Die Thätigkeit des Denkens, durch welche Schlüsse zu Stande kommen, besteht darin, dass wir den Stammbegriff in Zweigbegriff zergehen lassen durch eine Heftung der Aufmerksamkeit auf die beweglichen Merkmale, wobei nach dem Gesetze der Aehnlichkeit der in den kleinsten Begriff (terminus minor) einschmelzende Zweigbegriff als Grund (t. medius) hervorgehoben wird. Die Angabe des Grundes beim Schliessen dient dazu, den Hörer auf die Fährte zu bringen, den kleinsten Begriff als Zweigbegriff unter den möglichen Combinationen des Stammbegriffs zu entdecken. Denn für die Beilegung einer Eigenschaft (Stammbegriff) den Grund (Zweigbegriff) angeben, nennt man schliessen. Die Fähigkeit des Schliessens beruht daher auf der Fähigkeit, die Aufmerksamkeit aus ihrem natürlichen Felde in einen künstlichen Focus zu concentriren und hier von Punkt zu Punkt, von Eigenschaft zu Eigenschaft fortzubewegen (219). Doch selbst zu (abstracten) Begriffen liegt die Fähigkeit nicht schon in der einfachen, synthetischen Apperception oder in der einfachen Wirkung der Fragethätigkeit auf die Vorstellungselemente (204). Was das denkende Wesen vom undenkenden unterscheidet, ist allein eine gewisse Art der spontanen Verengung der Aufmerksamkeit, deren das denkende Wesen mächtig ist, während sie dem undenkenden noch nicht gelingt. Die Aristotelische Logik ist erst eine Denkproduktlehre, noch keine Denklehre (238).

c. Die Erkenntniss.

α. Das Wesen des Bewusstseyns.

Die Pole der Grundaxe alles Vorstellens sind das schlechthin Undisjungirbare oder der blinde Trieb und das schlechthin Unzergehbare oder das Wahrnehmungsfeld des Bewusstseyns. Diese beiden Extreme des Vorstellens haben eine grosse Ver-

wandtschaft darin, dass die in einer jeden bewussten Aufmerksamkeit rege seyenden Bewegungen des Ja und Nein die Wirkungen des gehemmten Trieblebens sind (256). Doch sind Hemmung und Annihilation der Triebe wohl zu unterscheiden (388). Das Begehren aller Triebe geht entweder auf die Erhaltung und Fortsetzung oder auf die Annihilation eines Gefühls oder einer Sinnenanschauung. Der Trieb der Furcht vor einem gefahrdrohenden Gegenstande treibt das Thier, die Anschauung des Gegenstandes zu annihiliren, sich abzuwenden und zu fliehen, oder den Gegenstand selbst zu annihiliren, zu bekämpfen und zu zerstören. Umgekehrt begehrt jeder Lusttrieb sowohl die Nähe des lustbringenden Gegenstandes, als seine eigene Lust, d. h. sich selbst. Und da der Unlusttrieb auch den Zustand begehrt, wornach er das Streben ist, nämlich Annihilation der Unlustanschauung, so begehrt auch der Unlusttrieb sein eigenes Streben, d. h. sich selbst. Diess, angewandt auf die Triebhemmung, giebt das Resultat, dass die Neugierde ein gegenseitiges Streben zweier Triebe ist, einander zu annihiliren, d. h. einander aus dem emporgehobenen Zustande ihrer Activität wiederum in die Latenz ihres Urquells zurückzustossen. Der übrig bleibende und sich vollziehende Trieb heisst dann der Wille (395. F. 883). Unter Vorstellungen, welche sich innerhalb eines gewissen Zergehungsraums disjunctiv verhalten, besteht nun der Unterschied, dass bei einigen die ganze Disjunction zugleich, bei andern aber nur ein einziges Glied derselben zugleich im Felde des Bewusstseyns erscheinen kann. Die unduldsamen Vorstellungen mögen die universellen, die duldsamen die singulären heissen (P. 240). Ausser den Gefühlen und Trieben einerseits und den Perceptionen des äussern Sinnes andererseits werden keine universellen Vorstellungen angetroffen. Jenen primären Vorstellungen, als im Zustande des erstmaligen Erscheinens, stehen gegenüber die in ihrem wiederholten Erscheinen, die secundären des Gedächtnisses, nebst den aus dem Bewusstseyn selbst sich entwickelnden, wie Zahlen, Raum- und Zeitbilder (Figuren und dgl.) Diese sind singulär. Denn singulär ist Alles, womit das Bewusstseyn, als die Thätigkeit der Disjunction, fungiren kann (249). Während nun aber die Grundtriebe oder Grundgefühle an sich undisjungirbar und die

Gegenstandsempfindungen distinguirt sind, nehmen die Gegenstandsgefühle die mittlere Stellung ein, distinguibel zu seyn (402). Nur die Empfindungen jedoch als solche bilden den äusseren Sinn, die Gegenstandsgefühle gehören dem innern Sinn an, indem sie aus einer Beziehung der Gegenstandsempfindung zu dem Selbst und seinen Grundstimmungen entspringen. Die Gegenstandsempfindungen als solche sind, abgesehen von den Gedächtnissbildern, die sie zurücklassen, annihilirbar. Denn sie annihiliren sich mit dem Verschwinden eines Gegenstandes aus dem Sinnfelde. Die Gegenstandsgefühle sind annihilirbar, weil sie Modificationen der Grundgefühle durch die Empfindungen sind. Was bei der Frage in Disjunction tritt, sind daher immer Elemente des innern Sinnes, niemals des äussern. Nun aber giebt es zwischen den Grundtrieben des Selbst ebenfalls keine Disjunction, was sie den Empfindungen ähnlich macht, zu denen sie aber als nichtannihilirbar einen Gegensatz bilden. Eine Frage ist nur bildbar aus den secundären Vorstellungen des innern Sinnes und aus den primären Vorstellungen desselben, die annihilirbar sind. Im Gebiete des innern Sinnes ist daher überall, wo Triebhemmung möglich, auch Triebannihilation ausführbar (403). Obwohl aber die Gegenstandsempfindungen und Grundtriebe niemals im Stande sind, eine Disjunction mit ihres Gleichen zu bilden, so doch mit secundären Vorstellungen von ihrer eigenen Qualität. Nur durch diese entliehene Disjungirbarkeit können auch sie in's Bewusstseyn treten (405). So stehen jener Grundaxe als äusserste Peripherie gegenüber die Vorstellungen, welche schlechthin sowohl disjungirbar als zergehbar sind, die des Gedächtnisses, während inzwischen alle übrigen aus Singularität und Universalität gemischten Gegensätze der Vorstellungsgruppen sich drehen (256). Es muss aber wohl unterschieden werden zwischen dem nicht erinnerbaren, weil sich selbst stets gegenwärtigen Bewusstseyn und seinen erinnerbaren und folglich aus Vorstellungsinhalt bestehenden Acten oder Beziehungen. Die Acte als wirksame Verhältnisse des Bewusstseyns zum Vorstellungsinhalt bleiben dem letztern eingeprägt. Allein das scheinbare Zergehen des Bewusstseyns in der Zeit hat keinen andern Inhalt als den einer ausschliesslichen Verknüpfung mit einem jeden von vielem möglichen Vorstellungsinhalt. Die eine Ver-

üpfung zerreisst, während die andere sich bildet; der gegenärtige Vorstellungsinhalt geht als ein wechselnder vorüber im genwärtigen Bewusstseyn als dem stehenden Wahrnehmungslde, an dessen Unveränderlichkeit sich aller Wechsel erst essen muss, um als solcher empfunden zu werden. Dass nun m fremden Blicke, welcher nicht in mein Bewusstseyn schauen nn, sondern nur auf den Wechsel der von mir ausgehenden orstellungsbilder gerichtet ist, mein Bewusstseyn in so viel heile auseinanderspringt, als dieser zeitliche Wechsel Glieder igt, ist der Trug der Erscheinung, welchem das Innere der iche verschlossen bleibt. Ihm steht entgegen das Wesen des wusstseyns, oder, was dasselbe sagt, sein Sichselbsterscheinen, orin es sich erkennt, nicht wie es Andern in indirecten Wirngen von aussen erscheint, sondern wie es in sich selbst für h selbst ist (253).

β. Die Bewusstseynsstufen.

Die freie Aufmerksamkeit ist eine Hemmung zwischen ieben, welche selbst erst innerhalb der bewussten Sphäre s Daseyns ihre Existenz bekommen, die interessirte Aufmerkmkeit ist eine Hemmung zwischen Trieben, welche in der bewussten Sphäre entspringen, und daher der unbewussten häre als einer solchen angehören. Die interessirte Aufmerkmkeit verhält sich zu den ihr zu Grunde liegenden Trieben diglich als deren Produkt, wogegen die freie Aufmerksamkeit lber die producirende Thätigkeit derjenigen Triebe ist, aus nen sie als Produkt entspringt (462). Zu einer Anreizung s Bewusstseyns ist aber zweierlei erforderlich, Erregung eines egenstandstriebes und eines Gegentriebes zur Hemmung deslben (465). Allein der kleinste Theil der sinnlichen Empfinngen ist von der Stärke, um die Aufmerksamkeit durch Gealt ihres eignen Eindrucks aufzurütteln. Kämen daher nicht e immer wachen Motive der Vorsicht und dgl. hinzu, so würden st sämmtliche Eindrücke der Sinnlichkeit, wie ein ungelichtetes aos an uns abgleiten (482). Unter den das Bewusstseyn reizenn Trieben sind aber zwei Arten zu unterscheiden, wovon die ne die Frage unmittelbar, die andere aber mittelbar hervoringt. Was die erstere betrifft, so werden sich an jeden Gegenand, welcher unter das Feld der Neugierde fällt, sogleich die

Triebe und Neigungen heften, welche die stärksten und ausgebildetsten sind. So wird beim Anblick einer Landschaft der Krieger die Frage nach einer möglichen Heeresstellung, der Maler nach den vortheilhaftesten Punkten der ästhetischen Beschauung aufwerfen und der Landwirth beobachten, ob der Boden vortheilhaft in den möglichen Nutzen verwandt sei. Die mittelbare Hervorbringung der Frage geschieht so, dass durch einen zweiten Trieb im Weckebild des ersten eine Veränderung hervorgebracht wird (483. 4). Die Befreiung der Triebtheile aus ihren alten Verbänden, sowohl unter sich selbst, als mit den ponderabeln Massen, verbunden mit möglichster Isolirung und Verselbstständigung jedes einzelnen Triebes zu eigener Thätigkeit, diess ist der Charakter des bewussten und in die sensible Nervenbahn emporgehobenen Trieblebens im Gegensatze zum unbewussten (b. 238). Denn die concentrirte Summe der miteinander in Fragethätigkeit verknüpften consensuellen Triebpartikeln der sensibeln Nervenbahn heisst Bewusstseyn (377). Daher ist für das Phänomen des Bewusstseyns der physiologische Ausdruck, dass es ist der polarische Antagonism der Partikeln eines Obertriebes in der sensibeln Nervenbahn gegen die Partikeln desselben Obertriebes in der motorischen Nervenbahn in Beziehung auf eine Verbindung oder Ablösung derselben von den in beiden Bahnen befindlichen motorischen Netzen (463). Denn auch die sämmtlichen motorischen Fäden, auf welche sich bei einem Bewusstseynsact die Frage, ob gehandelt werden soll oder nicht, miterstreckt, sind auch immer nothwendig Mitträger des Bewusstseyns (155). Wie denn auch immer die im Gebiete der Sinnenempfindung beschäftigte Fragethätigkeit in eine theoretische Frage nach der Aehnlichkeit und in eine praktische nach der Ausführbarkeit zerfällt (216). Während aber die in die Sinnennerven auslaufende Peripherie der Nervenbahn vom Bewusstseyn durchdrungen ist, werden die motorischen Netze von ihm nur beschienen oder angestrahlt (403). So sind die Nerven (die motorischen), deren Triebe fähig sind, Bewusstseyn zu erzeugen, unfähig, ihre Reizungen zur Empfindung zu bringen, während die Triebe derjenigen Nerven, deren Reize zur Empfindung gelangen, (die sensibeln) unfähig sind, Bewusstseyn zu erzeugen (481). Der einschlägige Triebmechanism ist so

ein Gebäude von drei Stockwerken. Im untersten wohnen die Triebe, welchen keine weiter untergeordnet werden können und welche daher die individuellen Triebe heissen mögen. Sie sind allesammt einfache Bewegungsimpulse, und die ihnen entsprechen den Wirkungen die Muskelcontractionen. Ihnen entgegengesetzt im obersten Stockwerke wohnen die Triebe, welche nicht wieder andern untergeordnet werden können und welche daher die allgemeinen Triebe heissen mögen. Sie sind von der Art der allgemeinen Stimmungen, wie des Hungers, der Furcht, des Wohlbefindens. Ihre Wirksamkeit kann, wenn sie vorhanden ist, nicht in Frage gestellt werden, während über die Art der Bethätigung dieser Wirksamkeit fortwährend inschwebende Fragen sich bilden. Umgekehrt sind bei den individuellen Trieben niemals inschwebende Fragen denkbar, während ihre Wirksamkeit selbst von Seiten der Triebe, denen sie sich als Untertriebe einordnen, in Frage gestellt werden kann. In der Mitte wohnen die Triebe, welche zu beiden Arten der Wirksamkeit befähigt sind, sowohl inschwebende Fragen zu bilden, als auch in Gestalt von Untertrieben in höhere Triebe einzuschmelzen. Dieses sind die Triebe, welche in den Empfindungsnerven ihren Sitz haben, während die individuellen Triebe in den Motoren wohnen. Die Triebe des höchsten Stockwerks haben nur inschwebende und keine anschwebenden Fragen. Die Triebe des niedrigsten Stockwerks oder die motorischen Triebe haben nur anschwebende Fragen. Die Triebe in der Mitte zwischen beiden oder die Triebe in den sensibeln Nerven haben sowohl inschwebende als anschwebende Fragen, inschwebende in Beziehung auf die motorischen Triebe unter ihnen, anschwebende in Beziehung auf die allgemeinen Triebe über ihnen. Die allgemeinen Triebe mögen darum als Obertriebe, die individuellen oder motorischen als Untertriebe, und die sensibeln oder besondern als Mitteltriebe bezeichnet werden (161. 2).

γ. Das bewusste Wesen.

Der Magnet in seinem Unterscheiden von Nord und Süd, von Holz und Eisen irrt niemals. Ebensowenig der Pflanzenkeim in seinem Unterscheiden von oben und unten. Wohl aber die Schmeissfliege, indem sie die Aasblume für Aas hält. Jene beiden werden bestimmt durch die Natur der Gegenstände, letztere wird

es durch den oberflächlichen sinnlichen Schein, der mit dem Seyn zusammentreffen kann und auch nicht. Ein irrthumsfähiges Wesen ist ein vorstellendes. Ob aber ein vorstellendes immer auch ein bewusstes? (P. 70. 1). Die Fliege verbessert ihren Irrthum nie, wohl aber der Sperling, der Hund (72). Jene lernt nichts, wohl aber dieser. Die Ameise zweifelt sogar; doch prüft oder fragt sie noch nicht (75. 87). Lernen besteht darin, dass in einer Vorstellungsverknüpfung eine Veränderung durch Aufmerken vor sich geht (93). In seiner niedersten Stufe beschränkt sich das Fragen lediglich auf die Lebensbegierde (94). Edlere Thiere wollen schon etwas erfahren, was ihre nächsten Lebensbedürfnisse nicht angeht, sondern ihnen blos zum Spiel dient, wie Katze, Affe, Elephant. Endlich tritt beim Menschen der Zustand ein, dass er, um sein Fragevermögen in Bewegung zu setzen, gar nicht mehr des Reizes einer unmittelbar auf das Leben bezüglichen Begierde bedarf, sondern sich Fragen bildet entweder aus reinem Interesse an ihrer Beantwortung und dem darin zu findenden Gesetz (also aus Wahrheitstrieb), oder als Aufgabe der praktischen Ueberlegung, was in einem jeden von mehreren Fällen, von denen einer nothwendig eintreten muss, etwa geschehen könne, oder was aus einer jeden von mehreren entgegengesetzten Annahmen folgen werde (also aus Interesse der Klugheit). Eines je geringeren Reizes also das Vermögen der Frage bedarf, um in Thätigkeit zu treten, ein desto höherer Grad des Bewusstseyns ist vorhanden (95. cf. b. 468. 488.). Da in Beziehung auf den höchst beträchtlichen Kreis der Vorstellungen, welche uns im wachen Leben als bewusste gegeben sind, auf jedem kleinsten beobachteten Punkt desselben die Auffassung d. i. die Antwort erfolgt: es ist so und nicht anders: so setzt dieses voraus, dass im Augenblick vorher, so wie auch noch jetzt in Beziehung zum folgenden Augenblick, die Frage vorhanden gewesen ist und noch ist: ob so oder anders? (P. 94).

3. Das Seyn.

Vom Nichts unterscheidet sich unmittelbar das Seyn blos durch die Bestimmtheit. An sich selbstlos, kann diese Seite seines Bestandes aber, da ausser dem Seyn Nichts ist, lediglich vom Seyn selber oder durch seine Selbstbestimmung seyn. Daher

kömmt ihm schon ursprünglich die Selbstverwirklichung zu, durch welche die sie und ihr Produkt verbindende Wirklichkeit besteht, worin das Selbstheitliche die Einheit und Macht seiner selbst und des Selbstlosen und so das Seyn durch seine Selbstvermittelung auch seiner Vollendung sicher ist. Die selbstheitliche Seite der Wirklichkeit ist das Wesen, die selbstlose die Raumzeitlichkeit.

a. Der Bestand des Seyns.

α. Der selbstlose.

Wenn der Chemiker die Mischungsverhältnisse der Stoffe, der Physiker die Wirkung der Kräfte, der Ingenieur die Tragweite seines Geschützes nach dem blossen ungefähren Gefühl als hinreichend genau angeben wollte: so würde Jedermann darüber spotten, weil jeder weiss, welchen Gefahren man sich durch Richtung nach so rohen Angaben unterzieh'n würde. Wenn dagegen der Sensualist nach dunkelm Gefühl versichert, dass das Ding an sich empfindbar sei, oder dass im höchsten Wesen diess und jenes durch unmittelbare Ahnung erkennbar sei: so beruhigt man sich in der Regel bei der Rohigkeit solcher Angaben gern, weil man aus ihnen keine mögliche Gefahr fürchtet. Gleichwohl ist diess nicht richtig (G. 89). Gesicht und Getast liefern gemeinschaftlich das Material, aus welchem die Aufmerksamkeit nach dem Gesetze der Complication, verbunden mit denen der Verschmelzung und des Zergehens, also durch Combination und Vergleichung, die Begriffe der körperlichen Massen und ihrer Eigenschaften zusammensetzt. Sie findet dabei als Werkstätte, worin sie arbeiten kann, einen zweifachen Raum vor, einen Raum des Activsinnes und einen Raum des Gesichtssinnes. Jener ist der Raum, welchen meine eigenen Glieder einnehmen und, indem sie sich willkührlich bewegen, willkührlich verändern. Er erstreckt sich bis an die Grenze der Tastempfindung oder der Haut und möge der lebendige Raum oder Bewegungsraum heissen. An ihn schliesst sich der Raum des Gesichtssinnes, welcher vom Auge anfängt und einer Schaubühne gleicht, deren Ausbreitung an der Farbenfläche des Hintergrundes ihre Grenze findet. Diesen Raum, welcher der Lichtraum oder gefärbte Einbildungsraum heissen möge, kann ich

durch Schliesen der Augen willkührlich verschwinden machen, während mir der lebendige Raum unverschwindbar gegenwärtig bleibt. Auch verschwindet der Lichtraum von selbst, sobald Lichtmangel eintritt. Dabei ist er den ausschweifendsten Uebergängen aus der Weite in die Enge unterworfen, während der lebendige Raum bei aller willkührlichen Wandelbarkeit in der Lage seiner Glieder oder Theile doch im Volumen seiner Ausdehnung keine Veränderung leidet. Daher geht der Weg, welcher zum Begriffe der Substanz führt, von der Anschauung des lebendigen Raumes und nicht von der des Lichtraumes aus. Das Volumen meiner tastenden und tastbaren Glieder bleibt sich gleich, während ihre Lage gegeneinander wechselt. Hieraus entsteht nach dem Gesetze einfacher Verschmelzung ein Begriff mit beweglichen Merkmalen, dessen unbeweglicher Stamm, nämlich tastbares und tastendes Volumen, sich in jedem einzelnen Gliede des lebendigen Raumes wiederholt, während bei einem jeden derselben als bewegliches Merkmal erstlich die specielle Gestalt hinzutritt, welche es vor den übrigen auszeichnet; zweitens die theils unveränderliche, theils veränderliche Stellung, welche es gegen die übrigen behauptet. Der unveränderliche Stamm dessen, was Gestalt und Lage wechseln kann, ist eine unverändert sich gleichbleibende Ausdehnung, welche von andern ihres gleichen Widerstand empfängt und denselben Widerstand leistet, verbunden mit dem Bewusstseyn dieses Widerstandes. Viele Züge des durch weitere Abstraction zu bildenden Begriffes einer materiellen Masse sind hier schon zu erkennen; aber die Begriffe decken sich noch nicht vollkommen, weil der Lichtraum dabei ausser Acht gelassen wurde (b. 342. 3. vgl. a. 132).

Allein das Feld des einen findet an dem des andern seine unüberschreitbare Grenze. Denn das Gesicht kann in den lebendigen Raum nicht eindringen, sondern nimmt nur die äussere Grenze desselben als eine farbige Fläche wahr, und umgekehrt kann der in die Grenzen der Tastempfindung eingeschlossene Activsinn den über diese Grenze hinausliegenden Raum, welcher dem Auge hell ist, sich selbst niemals zur Anschauung bringen. Während uns daher der Tast- und Activsinn den einen Gegenstand höchst vollkommen kennen lehrt, aber auch nur

diesen einen, lehrt uns der Lichtsinn nichts kennen als einen Raum zwischen Farbenflächen, deren eine bewegliche Gruppe mit den Grenzen des lebendigen Raumes zusammentrifft. Diese Flächengruppe ist tastbare und tastende Substanz. Ob die übrigen auch dieses seyen, erfahre ich durch den Versuch. Einige von ihnen, wie Nebel, Flammen, Spiegelbilder, erweisen sich als nicht tastbar. Als tastend oder von innen her bewegt erweist sich nur das Lebendige. Die Folge dieser Erfahrungen ist, dass die blosse untastbare Vision vom Substanzbegriffe gänzlich abgestossen und in's Reich der durch Substanzen bewirkbaren Phänomene verwiesen wird, dass aber dann unter den drei im ursprünglichen Begriff der Substanz versammelten Merkmalen, Volumen, Tastbarkeit und tastende Empfindung, das letztere beweglich wird, weil es bei einigen Substanzen angetroffen wird, bei andern nicht. So umgiebt sich denn der Begriff der Materie oder sinnlichen Substanz von der einen Seite mit Phänomenen, welche als seine zufälligen Wirkungen nur äusserlich an ihm haften, von der andern Seite mit dem Begriffe der Empfindung und Selbstbewegung, welcher ihm von innen her hinzutritt. Zu der durch ihr blosses Vorhandenseyn existirenden Materie tritt so der Geist als eine lebendige Empfindungs- und Bewegungskraft hinzu, man weiss nicht wie und woher (b. 344. 5).

b. Der selbstheitliche.

Das weitere Fortschreiten auf dieser Bahn gehört dem wissenschaftlichen Prozess an. Der Substanzbegriff wird ihm zum Problem. Diess geschieht unfehlbar, sobald man die Entdeckung macht, dass das, was getastet werden kann, niemals Substanzen im strengen Sinn des Worts, sondern immer schon Gruppen von solchen sind, und folglich die Substanzen selbst (die Atome) der Wahrnehmung entfliehen. Oder, dass der Begriff der bewegenden Kraft, welcher anfangs nur aus dem Phänomen des Activsinns lebender Wesen abstrahirt worden war, sich bis tief in die unbeseelte Materie hinein erstreckt, und dass es auch latente Kräfte giebt, welche wirken, ohne dass ihre Wirkungen als Bewegungen in die Erscheinung treten. Es geschieht endlich, sobald man die Entdeckung macht, dass die wirklichen Grundverhältnisse der Körperwelt, nämlich ihre chemischen Ver-

wandtschaften nach dem Gesetze der elektrischen Polarität, Eigenschaften enthalten, von denen durch den instinktartig gebildeten Begriff einer tastbaren Materie nur die äusserste Oberfläche berührt wird (345). Selbst die Kategorie der Causalität sagt für die Grundtriebe des Lebens zu wenig, indem in ihrer gegenseitigen Erweckbarkeit sich keine einseitige Reihenfolge vorgezeichnet findet. Es dürfte aus diesem Grunde ihr Verhältniss nur als ein Verhältniss der Aehnlichkeit und Verwandtschaft zu begreifen seyn, wornach der eine Trieb sogleich im andern mitgesetzt ist nach den Graden seiner Verschmolzenheit mit ihm. Das Gesetz des Consensus ist ein Gesetz der Identität des Homogenen in den Trieben, wobei es gleichgültig ist, ob das Homogene sich an demselben oder an verschiedenen Orten befinde, sobald nur eine Continuität zwischen diesen Orten hergestellt ist. Das diametrale Gegentheil dieses Gesetzes findet im mechanischen Verhalten der Körper gegeneinander, sowie in ihren innern Aggregatverhältnissen statt, worin die verschiedenen Orte keinen andern Zusammenhang haben, als den, welchen sie durch ein äusserliches Aneinanderkleben gewinnen, und worin also nicht das Homogene, sondern nur das Homotopische identisch ist, während auch das Homogenste, sobald es an verschiedenen Orten sich befindet, eine völlig von einander gesonderte Existenz hat. Dass nun aber Alles, was an den Körpern vorkömmt, auf ihr mechanisches Verhalten reducirbar sein müsse, ist eine höchst voreilige Annahme. Denn da dem mechanischen Gesetze der Identität des Homotopischen in der Natur ein psychisches Gesetz der Identität des Homogenen zur Seite tritt, entsteht vielmehr die Forderung, in den Prozessen der Chemie und elektrischen Physik Mittelstufen zu erkennen, welche ihren eigenthümlichen Typus für sich haben (a. 158. 9. vgl. U. 1859. S. 61).

Der dunkle Begriff unseres Körpers spaltet sich in den Körper, sofern er von aussen erkannt wird als Endherd, und in den Körper, sofern er von innen erkannt wird als Mittelherd (P. a. 373). Der Begriff des Selbst oder innern Sinnes fällt zusammen mit dem eines reinen Lusttriebes, d. h. eines Triebes nach Festhaltung des vorhandenen Zustandes. In völliger Reinheit gedacht ist er ein Trieb mit völlig gelingendem Streben, und folglich der vorhandene Zustand, dessen Bestehen durch ihn

gesichert ist, ein substanzieller. Alles Uebrige in ihm ist von accidenteller Natur oder existirt blos an ihm als Eigenschaft (372). Der äussere Sinn empfängt Vorstellungen von gewissen Vorstellungsherden (Objecten), aber nicht unmittelbar. sondern durch das Medium der Sinnorgane, welche selbst Vorstellungsherde sind. Die Vorstellungsherde theilen sich desshalb in Vorstellungsherde schlechthin, und solche. welche das Mittelglied bilden zwischen jenen und dem innern Sinn oder Selbst. Diese mögen daher die Mittelherde, jene die Endherde heissen. So ist beim Sehen das Auge der Mittelherd, das gesehene Object der Endherd. Die Mittelherde werden wahrgenommen theils als Endherde durch andere Mittelherde, wie wenn ich meinen eignen Leib beschaue oder betaste, theils aber auch unmittelbar durch das Selbst. Sämmtliche Empfindung der Endherde durch die Mittelherde heisst Organempfindung, wohin Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, Schwere u. s. f. gehören. Dunkler ist die Empfindung der Mittelherde in ihrem reinen Antheil. Dahin gehört zuerst die Empfindung des Orts, den ein Mittelherd, wie Auge, Hand, einnimmt, und von welchem aus die Distanzen der empfundenen Endherde projicirt werden. Sodann die reine Empfindung der Distanzen zwischen den verschiedenen Mittelherden, so zwischen Hand und Hand, Hand und Auge. Ferner die Empfindung der Willensacte, durch welche Bewegungen der Mittelherde, wie der Hand zum Auge, erfolgen. Endlich die Empfindung, dass Triebe vorhanden sind, solche Bewegungen zu verrichten; Triebe, deren Vollziehung Lust, deren Hemmung Unlust mit sich führt. Es sind also die reinen Mittelherdempfindungen lauter Eigenschaften des Trieblebens, indem sie Triebhemmungen, Triebförderungen, Bewegungen, Distanzen und Oerter enthalten. Ist doch der Raum selbst nichts weiter als ein Triebphänomen (373 vgl. 288).

Nur aber das Nervensystem ist Mittelherd; folglich ist alles Uebrige, was ausserhalb des Nervensystems im Körper angetroffen wird, ein blosses Conglomerat von Endherden oder Stoffen gleich jeder andern betastbaren Masse ausser uns. Das Nervensystem ist, wenn man es als Endherd betrachtet, ein eiweissstoffartiges aus Fäden und Knoten bestehendes Gewebe; als Mittelherd aber der Raum, in welchem die Triebe mit ihren

Gefühlen, Bewegungen und Empfindungen wirken; und zwar ist die Wirksamkeit der Organempfindungen auf die sensitiven, die der Bewegungen auf die motorischen Nervenfäden beschränkt. Beiderlei Fäden bestehen aber anatomisch aus den nämlichen chemischen Stoffen. Der Stoff und Inhalt, welchen wir am Nerven als Endherd mit dem äussern Sinn wahrnehmen, kann daher unmöglich identisch seyn mit dem Stoffe und Inhalt, welchen wir an ihm als Mittelherd im innern Sinn wahrnehmen. Denn das Nämliche kann nicht zugleich so durchaus verschieden und gänzlich identisch seyn (374). Auch im Nervensystem giebt es also wieder einen Bestandtheil, der keinen Anspruch darauf hat, Mittelherd zu seyn. Er verhält sich demnach zum Selbst als Aussenwelt, wie die übrigen Bestandtheile unseres Körpers, nur dass diese das Selbst blos umgeben, während er es durchdringt (375).

Wirklich herrscht das in der ganzen Sphäre des innern Sinnes herrschende Gesetz der Identität des Homogenen auch im Nervensystem des lebendigen Leibes bis auf einen gewissen Grad. Dagegen macht es im Nervensystem des Leichnams dem elementaren Gesetz der Identität des Homotopischen (Aggregatzustand) Platz. Daher fällt der Tod ganz in die Kategorie des Entbindens der zuvor gebunden gewesenen und nun frei werdenden Agentien in der Natur, wie der freiwerdenden Wärme des Krystallisirens beim Eis oder der freiwerdenden Electricität bei der Entladung des Conductors der Electrisirmachine. Das freiwerdende Agens ist hier das Selbst (375). Freilich lässt es sich nicht in äusserer, sondern nur in innerer Beobachtung ergreifen, und zwar nur in seinem gebundenen Zustand, indem sein freier Zustand unsere jetzige Erfahrung übersteigt (376). Der innere Sinn empfindet seinen eigenen Trieborganism als das Selbst mit seinen Accidentien, der äussere hingegen empfindet die Triebhemmungen und Triebförderungen, welche diesem Trieborganism von aussen her widerfahren (378). Von einer Selbsterkenntniss durch den äussern Sinn kann daher durchaus nicht die Rede seyn. Was im innern Sinn nun als ein einziger Ort erscheint, das erscheint im Nervensystem in mehre auseinandergezogen. So habe ich, wenn ich meinen Finger von heissem Wasser zurückziehe, im innern Sinn die Empfindung, als ob der

schmerzlich berührte Ort sich selber zurückzöge, während doch der wirklich das Glied zurückziehende Ort, nämlich die motorische Faser, ein ganz anderer ist als der schmerzlich berührte, die sensible Faser. Das Nervensystem ist demnach das Werkzeug, welches die homotopischen Oerter des innern Sinnes mit Heterotopie behaftet. Daher das Nervensystem nie sich selbst erkennt. Nennt man ein vorstellendes Wesen ein Selbst, so erscheint das Nichtselbst oder der Herd als ein vom Selbst Abtrennbares oder als eine vom Hunger des innern Sinns assimilirte Speise, welche dann, wenn das Selbst als die Kraft der Identität des Homogenen frei wird, als Excrement von ihr ausgestossen wird (379. 80. 81).

Die neueren Entdeckungen auf dem Gebiete der Nervenphysik lehren die Systeme der Nerven, Muskeln und Häute als elektrische Apparate kennen. Die von Muskeln und Nerven aus erzeugte Elektricität ist eine solche, welche mit den Thätigkeiten des Empfindens und der motorischen Triebimpulse in einem höchst nahen Zusammenhange steht, indem gemäss den Graden der Reizung der Nervenfaser zur Empfindung und zum Bewegungsimpuls die sogenannte negative Stromesschwankung eintritt, und die Irritabilität und Sensibilität der Nerven genau den Stärkegraden der elektrischen Ströme entspricht, welche sie entwickeln. Es ist hiermit ein Mittelglied zwischen Seelenkraft und dem abtrennbaren Wesen, an welches sich dieselbe bei Lebzeiten gebunden zeigt, thatsächlich aufgewiesen (781). Die Electricität hat zwei Zustände, einen bekannten der Wahrnehmbarkeit und einen unbekannten der Latenz. Was die Entdeckungen in der Nervenphysik zu erkennen geben, bezieht sich einem grossen Theile nach auf den stufenförmigen Wechsel dieser beiden Zustände. Im ersten ist die Electricität ein imponderables Fluidum, dessen Theile sich nebeneinander aussereinander befinden und folglich ihrer Structur und Beschaffenheit nach dem Gesetze widersprechen, welches der psychischen Thätigkeit zu Grunde liegt. Weil wir aber den Zustand der Latenz dieser Kraft, in welchen sie bei der negativen Stromesschwankung übertritt, schlechterdings nicht durch den äussern Sinn wahrnehmen können: so ist in Beziehung auf ihn, und zwar auf ihn ganz allein, die Möglichkeit zugelassen, dass die electrische Flüssigkeit auf Ver-

anlassung von Nervenreizen in Zustände übergehe, in denen nicht mehr ausser- und nebeneinander gegebene Theile, sondern an deren statt auf dem Wege einer Umwandlung Thätigkeiten und Triebe eintreten, welche nach Maassgabe ihrer Homogenëität eins und nur nach Maassgabe ihrer qualitativen Differenzen entgegengesetzt und geschieden sind (382. 3).

Das elektrische Fluidum könnte fortan nicht mehr für einen blossen imponderabeln Stoff angesehen werden, sondern würde überhaupt die Stellung gewinnen, ein den Gesetzen einer fremden Daseynssphäre temporär unterworfener Zustand derjenigen Substanz zu seyn, deren in sich selbst begründeter und auf sich selbst bezogener Zustand das Selbst oder der innere Sinn genannt wird. Da es im Begriffe des auf sich selbst bezogenen Zustandes liegt, der primäre oder Urzustand zu seyn; im Begriffe des auf entgegengesetztes Daseyn bezogenen aber, der secundäre oder abgeleitete: so würde der electrische Stoff durchaus nicht für ein ursprünglich in der Welt Gegebenes, sondern nur für einen abgeleiteten Zustand angesehen werden können, in welchem das ursprüngliche Wesen des Selbst dann übertritt, wenn es sich an assimilirbare und wieder abtrennbare Substanzen aus einer entgegengesetzten Daseynssphäre bindet, und aus welchem es sich auf's neue in seinen Urzustand zurückverwandelt, sobald es bei seiner Entbindung von jenem abtrennbaren Wesen in das völlige Selbstseyn des innern Sinnes zurückkehrt. Diese Umwandlung wäre aber nicht so zu denken, dass das Selbst bei seiner Verbindung mit jenem Wesen in lauter Electricität umschlüge, sondern so, dass von ihm ein Theil in psychischer Thätigkeit und folglich im Urzustande verharrte, während in einem andern Theile seiner selbst diese Umgestaltung vor sich ginge. Dann wären aber auch freilich alle electrischen Fluida im Universum darauf anzusehen, Theile eines ursprünglichen Selbst zu seyn (383. 4).

So gelangen wir von der Natur überhaupt auf unseren Körper und von diesem auf unser Nervensystem und von hier auf ein Selbst, von welchem jene erst ihr ausreichendes Licht empfängt.

b. Die Selbstverwirklichung.

Der sowohl von oben aus als von unten her sich bezeugende rieb liegt in dieser seiner scharfen Abgrenzung durch seinen gnen Stufengang dem Verlauf der Selbstverwirklichung durch-ingig dermassen zu Grunde, dass in das Gebiet, von welchem das steigende Verfahren ausgeht, das aufsteigende wieder einmündet.

Aehnlich wie das Bewusstseyn von einer Peripherie an sich ibewussten Vorstellungsinhalts umgeben ist, welcher von ihm ine Aufhellung erwartet, ist der einfache im innern Sinn zu obachtende Triebmechanism in die Peripherie eines complicirten id verworrenen Chaos von physiologischen Trieben hineinge-tzt, welches nicht mehr dem innern Sinn auf unmittelbare 'eise erfassbar ist, sondern auf mühsamere Art an der Hand s äussern Sinnes an lauter äusserlichen Spuren und Kenn-ichen auf mittelbarem Wege seine Natur und Beschaffenheit ı erkennen giebt (b. 2). Der Mechanism der Triebe zeigt in iner Grundlage eine höchst einfache Construction. Seine Ele-ente sind lediglich der reine Lusttrieb und der reine Unlust-eb. Jener fällt mit dem Selbst zusammen, während dieser auf reifache Weise in das Selbst eindringt, theils auf dem 'ege des Selbstverlustes von innen, theils auf dem Wege r Störung und Beeinträchtigung von aussen. Hieraus geben sich vier Grundkategorien für das ursprüngliche iebleben: innerer Expansionstrieb als Trieb nach Assimilation id Aneignung von Nahrung; innerer Repulsionstrieb als Trieb ıch Secretion oder Ausstossung des Ueberflüssigen und Schäd-hen; äusserer Expansionstrieb als Liebe oder Trieb nach nnäherung; äusserer Repulsionstrieb als Hass oder Trieb nach ıtfernung. Diese vier Grundtriebe kommen aber im physio-schen Leben lange nicht in dieser Einfachheit vor. Die Triebe r Liebe und des Hasses treten erst dort deutlich auf, wo nne und willkührliche Bewegung mit einem Nervensystem in Natur eintreten. Die Triebe der Assimilation und Aus-heidung hingegen geben schon auf der früheren Stufe des lanzlichen Daseyns eine höchst reiche und mannigfaltige Thä-ţkeit zu erkennen Und zwar bewirkt ihr Ineinandergreifen wohl die Prozesse der Ernährung als der Fortpflanzung, elche hier enge miteinander verwandt sind und ineinander

übergehen. Nehmen wir die Mannigfaltigkeit des Assimilatio und Ausscheidungstriebes im thierischen Organism hinzu, so wächst die Zusammengesetztheit der Erscheinungen bis zu ei wahren Labyrinthe an, dessen verworrene Gänge aber gelic seyn wollen (3). Der Mechanism der Triebe leidet nur dad eine Anwendung auf die Natur, dass ihm die neue Bestimm hinzugefügt wird, ob die beiden Theile, denen der Trieb se Impulse mittheilt, von gleichartiger oder ungleichartiger schaffenheit sind. Denn vom Gesichtspunkte des Triebmec nism angesehen, theilt sich das Gebiet der Naturphänom sogleich in zwei entgegengesetzte Hälften, in die electris worin das Ungleichartige gesucht und das Gleichartige gemie wird, und in die gegenelectrische, worin der umgekehrte stattfindet. Der Unterschied auf dem Standpunkte der psyc logischen Beobachtung, zwischen innerlicher und äusserlic Aneignung oder Anziehung, sowie zwischen innerlicher u äusserlicher Ausscheidung oder Abstossung, dauert hier ebenfalls fort als der Unterschied zwischen einer Anziehung der Nähe, welche Durchdringung zur Folge hat, wie bei ve wandten chemischen Stoffen und einer Anziehung in der Fern welche blos Annäherung zur Folge hat, wie bei der Schwer kraft. Ebenso gross ist der Unterschied einer chemischen Aussonderung, welche blos den innern Zusammenhang löst, und einer electrischen Repulsion, welche in die Ferne treibt. Hingegen verliert hier ein auf dem psychologischen Gebiet höchst bemerkbarer Unterschied ganz seine Bedeutung, nämlich der zwischen dem begehrenden Selbst und dem begehrten Gegenstande. Die Impulse in den Massen sind niemals einseitig, sondern stets doppelseitig, so dass Begehrendes und Begehrtes beliebig ihre Stelle miteinander vertauschen können. Einseitige Verhältnisse, unglückliche Neigungen, ein Verlangen von einer Seite, das von der andern nicht erwiedert würde, giebt es hier nicht (31).

Der hauptsächliche Unterschied zwischen Naturkräften und Triebkräften besteht darin, dass die Triebe ausser ihrer Wirksamkeit im Bewegungsraume noch ein Streben im Einbildungsraume haben, in welches sie übergehen können, wenn ihnen die Wirksamkeit im Bewegungsraume beengt oder versagt wird, während die physikalischen Kräfte in dem Bewegungs-

...., welcher ihnen durch die Verhältnisse der Massentheilchen gewiesen ist, unwiderruflich festgebannt zu seyn scheinen (8). Massen sind so selbst die Ursachen ihrer Bewegungen (13), Kraft und Masse einerlei, nur dass unter Masse das wirk- e Wesen in allen Beziehungen, unter Kraft dasselbe in einer einzelten Beziehung, nämlich in seinem Verhältniss zu Wesen es Gleichen, verstanden wird (14). Die Entwirrung des worrenen Kraftbegriffs führt zu deutlichen und reinen chauungsbegriffen. Zuerst zum Begriff der Impulse, welche einer von Augenblick zu Augenblick sich wiederholenden ge die Geschwindigkeit einer entweder annähernden oder ent- enden Bewegung zwischen den kleinsten Massentheilen wirken. Diese Impulse können zum Theil den Massentheilen eder entzogen, sowie auch hernach auf's Neue mitgetheilt rden. Findet auf diese Art eine Beweglichkeit der Impulse tt, so bekommen dieselben den Namen eines imponderabeln idums. Während nun die fixen Impulse, wie die der Schwere, s blosse unabtrennliche Eigenschaften der Massen erscheinen, ekommen jene, wie die physikalischen Agentien des Mag- etism, der Electricität, des Galvanism und der Wärme (20), urch ihre Beweglichkeit oder Uebertragbarkeit von einer Masse a die andere eine gewisse Selbstständigkeit. Diese erstreckt sich zwar nicht soweit, dass die imponderable Impulsionsthätigkeit ein selbstständiges Daseyn ohne alle Massenverhältnisse zu behaupten im Stande wäre, wohl aber so weit, dass es bereits als gleichgültig und nebensächlich erscheint, welche der Massen die Impulse als Eigenschaften an sich trage, deren Gesammtheit in ihrer übertragbaren Beweglichkeit das imponderable Fluidum ausmacht. Geht man nun noch einen Schritt höher, so stösst man auf dergleichen Fluida, welche nicht allein die Fähigkeit besitzen, von einer Masse zur andern mit ihren Impulsen überzugehen, sondern auch in der Schwebe zu stehen, ob auf diese oder jene Masse oder auf keine davon übergegangen werden solle, und in dieser unentschiedenen Schwebe während ganzer Zeiträume zu verharren, ohne unterdessen irgend einer der Massen, um die sich die Frage dreht, ihre Impulse mitzutheilen. Solche Agentien heissen dann, sofern sie an gewisse Massen ihre Impulse mittheilen, Triebe, aber

sofern sie ohne Mittheilung ihre Impulse in sich zurückbehalten, Bewusstseyns- oder Wahrnehmungsacte (27. 8).

Der Existenz des Triebes innerhalb der Zeit muss ein Daseyn desselben vor und über der Zeit vorausgesetzt werden (a. 252). Und auch der Raum ist ein Triebphänomen (b. 2. a. 288). Denn die expansiven Triebe gehen aller Raumerzeugung voran und machen diese allererst möglich, während die repulsiven schon immer einen erzeugten Raum voraussetzen. In diesen durch die expansiven Triebe gesetzten und von den repulsiven Trieben vorausgesetzten Raum treten die Bewegungstriebe der Motoren des Nervensystems erst ein (b. 425). Das Gesetz des Triebes ist die Verschmelzung des Aehnlichen (a. 148); wesshalb er niemals auf den Ort, wo er sich gerade äussert, beschränkt ist (147). Er kann auch seine Wohnstätten vervielfältigen, ohne sich selbst dadurch zu vervielfältigen, weil er mit sich selbst auch in allen neuen Formen, die er bezieht, immer verschmolzen und in einem continuirlichen Zusammenhange bleibt (150. 2). Vier verschiedene Stufen von Trieben stehen aber in einem solchen Verhältniss untereinander, dass die folgende immer nach dem Gesetz der Verschmelzung des Gleichartigen in die Theile oder vereinzelten Momente der Triebe aus der vorigen Stufe einschmilzt. In das Selbst schmilzt der Isolationstrieb ein als ein ihm anhangender Theiltrieb, und in diesen der Propagationstrieb als das von ihm projicirte Raumschema ausfüllender Trieb. In den Propagationstrieb schmelzen ein die der Adhäsion, des Chemism und der Krystallisation als Zellen bildende. Die beiden ersten Ordnungen haben an und für sich noch nichts an sich, wodurch sie in die sinnliche Erscheinung fallen könnten. Erst durch die Triebe der beiden letzten Ordnungen geschieht dieser Uebergang; und zwar so, dass die Triebe der vierten Ordnung nichts sind, als Eigenschaften oder Impulse an ponderabeln Massen, während der Propagationstrieb eine magnetische Achse mit einem Licht- und Schwerepol construirt und dadurch zu erkennen giebt, dass sein Wesen von der Art des electrischen Fluidums ist (b. 136. a. XV.). Der Trieb ist von räumlicher Ausdehnung, wie die Materie, nur mit dem Unterschiede, dass er seine Ausdehnung nicht an sich selbst, sondern nur entliehenermassen durch seine

Fähigkeit besitzt, trotz der gleichzeitigen Verbindung mit einer Menge von Raumpunkten dennoch mit sich selbst verschmolzen und identisch zu bleiben, so dass das, was ihm an einem einzelnen Punkte widerfährt, nicht nur an diesem, sondern zugleich auch an allen andern Punkten dieselben Rückwirkungen veranlassen muss, wofern sich nicht im einzelnen Fall besondere Hindernisse entgegenstellen (a. 150).

Der vegetative Trieb theilt sich in einen der Propagation, welcher sich selbst überlassen in's Unendliche geht und jedem Organ für sich beiwohnt, und in einen des Grössenmaasses, welcher den einzelnen Organen nur im Zusammenhange mit dem Ganzen des Organism beiwohnt. Jener hängt lediglich vom vorgefundenen Nahrungsstoff, dieser von besonderer innerer Regulirung ab. Es ist der hier erst zu Gast wohnende Isolationstrieb (b. 38. 108). Zu Hause ist er erst im Nerven. Im Bluttrieb wirkt ein Propagationstrieb des flüssigen Organism nach denselben Regeln mit einem ihm übergeordneten Isolationstriebe des flüssigen Organism zusammen, nach denen mit Propagationstrieben des festen oder krystallisirten Organism des Nerventriebes ein ihnen übergeordneter Isolationstrieb des krystallisirten Organism zusammenwirkt. Beide aber, der Isolationstrieb des krystallisirten und der des flüssigen Organism, stehen in genauem Consensus als untergeordnete Glieder in dem sie beide umfassenden und beherrschenden Fruchttrieb. Der Theil des Isolationstriebes, welcher in der Schwebe und zum Theil in der Frage steht, ob er den Propagationstrieb entlassen oder in sich zurückbehalten soll, ist der befreite, in die Empfindungsnerven emporgestiegene Triebtheil, der psychische Trieb. Die Theile aber, welche ihre Propagationstriebe an ponderable Massen entlassen haben und mittelst derselben nun diese bewohnen und beherrschen, sind die gesättigten oder physiologischen Triebe. So viele Theile des Isolationstriebes des Blutes in den sensitiven und motorischen Nervenfaden eindringen, so viele Theile des Propagationstriebes des Nerven dringen heraus oder in den Isolationstrieb des Nerven ein und bereichern das Bewusstseyn, indem die Fragethätigkeit in den abgetrennten Partikeln des Bluttriebes durch die in Mitleidenschaft gezogenen Isolationstriebe des Nerventriebes Mittel der Beantwortung, also Anschauungen und Vor-

stellungen, mitgetheilt bekömmt (206. 7). Das Bewusstseyn oder der Fragezustand bezeichnet den höchsten Grad der Zurückziehung des Isolationstriebes aus den ponderabeln Massen. Aber es giebt auch im unbewussten Zustande eine zweite Stellung des Isolationstriebes durch die Gewinnung eines besondern Spielraums, indem er in das vegetative Nervensystem emportritt, wo die Theile seines Triebdualis, des Assimilations- und Secretionstriebes, als antagonistische Muskelcontractionen bemerkbar werden. Steigen beide Theile von hier in die sensible Nervenbahn, so werden sie nicht blos trennbar von einander, sondern auch fähig, in den Fragezustand als den Zustand der Reduplication zu treten, worin der Assimilationstrieb zur Lust an der Lust, der Secretionstrieb zur Unlust an der Unlust wird, der bewusste Assimilationstrieb oder die Lust nicht blos mit dem unbewussten Assimilationstrieb einen consensuellen Gesammttrieb bildet, sondern auch zugleich als einfacher Lusttrieb für sich wirkt, und der bewusste Secretionstrieb oder Schmerz seinerseits ebenso thut (256. 7). Selbst- und Isolationstrieb haben nämlich einen Positiv, Comparativ und Superlativ (243. f.), und gilt von den Trieben im physiologischen und unbewussten Zustande als Gesetz die Identität des Homogenen und die Getrenntheit des Heterogenen, so für die Triebe im Zustande der Fragethätigkeit das Gesetz, dass nicht nur das Homogene, sondern auch das Heterogene verschmolzen ist, also Identität des Homogenen und Heterogenen (353. 4).

c. Die Wirklichkeit.

α. Das Wesen.

Während der Propagationstrieb und alle Triebe der unorganischen Natur sich noch nicht ihre eignen Räume projiciren, sondern streng an die Räume festgebannt sind, welche ihnen durch die Ausdehnungsverhältnisse der Massen vorgeschrieben werden: zeigt der Augentrieb der Pflanze, welcher von innen heraus seinen Raum, in dessen Dimensionen und Winkelstellungen er hervortritt, abmisst, projicirt und erzeugt, schon eine Wirkung, welche mit den Wirkungen des Einbildungstriebes grosse Aehnlichkeit hat (b. 112). Die drei Bestandtheile der unorganischen Natur, aus denen sich der Propagationstrieb zusammensetzt, sind der Adhäsionstrieb, der Assimilationstrieb

des Aehnlichen und Secretionstrieb des Unähnlichen und der Krystallisationstrieb (95). Ersterer ist der Trieb in den Theilen des Flüssigen, an ungleichartigen Theilen, denen des Festen nämlich, stärker zu kleben, als an den gleichartigen seiner selbst. In ihm ändert also das Flüssige den Zusammenhang seiner Theile auf den Reiz des mit ihm in Berührung tretenden Festen. Die bei der Krystallisation wirkenden Reize sind Sonnenlicht, Wärme, Electricität und u. dgl. Im Krystallisationstrieb bringt das Flüssige das Gegentheil seiner hervor auf den Reiz von Imponderabilien. Den Prozess des Flüssigen in seinem eignen Element durch Assimilation und Secretion darf man als Chemism bezeichnen (97. 8). Der Uebergang zur Propagation wird dadurch möglich, dass die saftgefüllte Zelle nicht ein einfaches, sondern doppeltes Triebwesen ist, Saft und Zelle. Diese für sich allein könnte nur immerfort Feuchtigkeit ziehen, und jener nur krystallisiren bei Verhütung des Zutritts der Luft. Diess isolirende Behältniss für den Saft ist nun die Zelle. So vermögen denn zwei, was eines nicht kann. Eins hilft fortwährend dem andern. Die Zelle lässt den Stoff durch, der Saft verwandelt den halb ähnlichen zum völlig homogenen, und nun bewirkt der Stoff zur Vermehrung der Zelle in sich die Hervorkehrung der in ihm bereits latenten Krystallform. So tritt Vermehrung des Saftes und Multiplication der Zelle wechselseitig ein (94. 5). Dieser Krystallisationsprozess unterscheidet sich vom unorganischen dadurch, dass die Krystallisationsflüssigkeit sich nicht ausserhalb, sondern innerhalb befindet, und daher die Krystalle nicht nur neben-, sondern auch ineinander anschiessen. Die Zelle ist dem Saft eine Wiederholung seiner selbst (79). Indessen zeigt doch auch noch die unorganische Natur das Wachsthum der Propagation. Die Flamme assimilirt den brennbaren, die Eisenstange den Sauerstoff in's Unabsehbare. Dagegen nimmt das Wachsthum der Grösse seinen ersten Anfang in der Vegetation (35. 6). Wie nun aber kömmt es hier, dass die zu isolirende Zelle wie mit Zirkel und Richtmaass aus andern ihres Gleichen herausgehoben und in einen entwickeltern Zustand versetzt wird? Durch die Erhöhung chemischer Reizbarkeit nach geometrischem Schema. Fände sich, dass das Wasser, welches bei 80° R. siedet, ein

andermal unter ganz gleichen Umständen bei 70° siede: so müsste ich schliessen, dass die Reizbarkeit des Wassers gegen den Wärmestoff gestiegen. So etwas kömmt in der unorganischen Natur nicht vor. Die erhöhte Steigerung der Kräfte jener das Schema des Isolationstriebes verwirklichenden Zellen kömmt lediglich von diesem (104). Allerdings auf den positiven Reiz der Wärme von aussen, während der thierische Körper sie von innen erzeugen kann (356. 8), und für ihn der negative Reiz als Hautreiz schon ausreicht (43. 57. 64. 148. 150. 187. 318).

Im unorganischen Wesenreiche wird der krystallisirte Körper erst dann zum Saugeschwamm für andringende Flüssigkeiten, wenn er an der Luft durch Aufnahme von Wärme-, Sauerstoff u. dgl. zerbröckelt und zerfällt. In der Pflanze bringt das flüssige Organ sogleich aus sich Krystalle hervor, die zur Aufnahme von Flüssigkeiten hinlänglich porös und flüssig sind. Es sind Häute oder Zellen. Das Hautgebilde, diess Product eines Kreislaufes von drei ineinander wechselwirkenden Trieben, ist ein specifischer Unterschied zwischen dem Organischen und Unorganischen (96). Allein auch zwischen dem Wachsthum der thierischen Häute, Eingeweide, Blut, Muskeln, Knochen u. dgl. und dem der pflanzlichen Organe fällt alle unmittelbare Analogie weg. Denn alles dieses ist eigentlich nicht mehr thierischer Leib, sondern nur sein Anfang, Mittelwesen zwischen Leib und Aussenwelt. Der Isolationstrieb durchdringt die ganze Pflanze, und eine jede ihrer Zellen darf nach Umständen immer gewärtig seyn, von ihm zu ungewöhnlicher Reizbarkeit gesteigert zu werden. Im thierischen Organism hört diess auf. In ihm besteht nur ein einziges Organ des regulatorischen Triebes, das Nervensystem; und so hoch es durch diese seine Ausschliesslichkeit über die Organe der Pflanze vervollkommnet wird, so tief sinken die übrigen Organe unter die des Pflanzenlebens herab (119. 20). Der das Wasser bewegende meteorische Prozess steht zu den Geweben der Pflanzentextur in einem ähnlichen Verhältniss wie der das Blut bewegende Nervenprozess zu den Geweben des thierischen Organism. Jeder dieser Prozesse ist der Zubringer der Nahrung für diejenigen Organe, welche sie unmittelbar assimiliren (42). Nur bei den vegeta-

tiven Urtrieben im Thier passen die Namen der Assimilation und Secretion. Der eigentlich animalische Assimilationstrieb ist blos ein Trieb nach Annäherung von Speise als Reizmittel für gewisse Schleimhäute und der Secretionstrieb ein Trieb nach Entfernung dieses Reizmittels. Der Chemism nimmt den Mechanism zu Hülfe (46). Die Pflanze ist immer werdend, niemals fertig, weil die Welt selbst ihre Eischale oder der Uterus ist, in welcher sie ausgebrütet wird (75), und woraus sie nie herauskömmt, während das Thier in immer höhern Stufen zur Welt kömmt (67). Doch erst das männliche Thier hat seine Aehnlichkeit mit der Pflanze schlechthin überwunden. Das weibliche unterscheidet sich von ihm durch die Bereitwilligkeit, seine überflüssigen Säfte einem neuen Organism im eignen Uterus anzubieten (69. 73).

Die Grundtriebe unseres physiologischen Organism beziehen sich alle auf den Raum unserer Person in seiner Ganzheit, die Bewegungstriebe hingegen auf die einzelnen Theile, in welche dieser Raum zerfällt; jene auf das Zusammen aller derjenigen Strebungen, welche diesen Raum als ganzen entweder hervorbringen oder voraussetzen, diese auf das Nebeneinander aller der durch Bewegung erzeugbaren Oerter, die in ihm vorkommen. So zerfällt hier der Isolationstrieb in zwei sehr verschiedenartige Bestandtheile, nicht aber so, als ob in dem niedern Organism allein der niedere dieser Bestandtheile vorkäme, welchem später der höhere hinzuträte, sondern so, dass zuerst beide ungetrennt und ineinander verwachsen auftreten, hernach aber sich voneinander lösen. Denn schon im Wachsthum der Pflanzen kommen die allgemeinen Grundtriebe der Generation und Nutrition vor, und zwar so, dass sie hier mit der Entelechie als dem Triebe der Erzeugung eines nach numerischer sowohl als geometrischer Formel gegliederten Raumschema's ein untrennbares Ganze ausmachen. Aber erst im thierischen Organism werden diese beiden Bestandtheile dermassen trennbar, dass der eine vorzugsweise das Blut, der andere die Nerven zu seinem Wohnsitz nimmt. Das ganze System von Bewegungs- und Einbildungstrieben verhält sich gegen die physiologischen Grundtriebe nur als ein System von Hülfstrieben zu ihrer Vollziehung. Es besteht aus lauter raumerzeugenden Trieben und zwar aus lauter exspirirenden

Propagationstrieben des Nervensystems, während die physiologischen Grundtriebe grossentheils exspirirende Propagationstriebe des Blutes sind und die Obertriebe zu jenen als ihren Untertrieben bilden (425 6). Es ist völlig derselbe Triebzustand, von welchem einerseits die Formen des Wachsthums, andererseits die rhythmischen Bewegungen ausfliessen. Aber die Art des Ausfliessens ist in beiden Fällen eine verschiedene. Denn während die Formen des Wachsthums an die ausfliessenden Propagationstriebe und erst mittelst dieser an die Massen mitgetheilt werden, wird der Rhythmus der Bewegungen auf ganz unmittelbare Weise in den zuckenden Muskeln erregt, indem das Zucken derselben auf eine Vermehrung exspirirender Partikeln der Propagationstriebe, folglich auf eine quantitative Verstärkung des Isolationstriebes in sich selbst erfolgt. Dieser Bewegungstrieb unterscheidet sich von den höhern und cerebrospinalen Bewegungstrieben dadurch, dass er der bewussten Willkühr als dem Triebconsensus des Heterogenen keinerlei Einfluss auf sich gestattet (415. 6). Da alle sinnlichen Empfindungen, insofern sie gewissen Affectionen und Zuständen der Nerven entsprechen, Bestandtheile der innern Sinnlichkeit sind: so würden wir über den äusserlich sinnlichen Vorstellungsinhalt überaus rathlos seyn (a. 278), wenn nicht der Standpunkt des Triebes so in der Mitte zwischen dem des reinen Gefühls und dem des äussern Sinnes und der Reflexion stünde, dass in ihm der Widerspruch eine Vermittelung fände (282). Jeder Trieb enthält zwei Bestandtheile, nach deren einem er specifisches Gefühl ist und mit der äusserlich sinnlichen Sphäre nicht im unmittelbaren Aehnlichkeitsverhältniss steht, nach deren anderm er aber Anticipation ist und in einem solchen Verhältnisse steht (281). Der Trieb des Hungers empfindet die Speise, sobald sie in den Leib eintritt, lediglich als Bejahung und Herstellung des Triebwesens: während sie dem äussern Sinn und dem Reflexionsstandpunkte eine Vermehrung der Person ist (282). Aehnlich bei der Fortpflanzung. Der Trieb schweift in beiden Fällen über sich hinaus mit der Forderung, dass das Triebwesen dort sich um den Gegenstand erweitere, hier zu ihm sich erweitere. Bei Ekel und Rachsucht dagegen empfindet er sich als zu viel, und anticipirt das Losseyn

davon (281. 3). Die Raumgrösse, die in unsern Trieben wurzelt, ist die Eröffnerin einer Aussenwelt (285). Der Trieb geht so auseinander in einen Bewegungs- und Einbildungstrieb mit entsprechendem Raumprodukt (287). Sucht ein Trieb nun den von einem andern producirten und darum in ihm nicht producirbaren Raum dennoch als einen von ihm producirten zu setzen: so kann er es nur noch als Einbildungstrieb. Dadurch unterscheidet sich dieser aber selber wieder in den reinen und in die Sensation, in welcher die theilweise Hinderung des Bewegungstriebes erscheint (292). Die äusserlichen Sinne zerfallen so ihrem Raumgehalt nach in solche, welche vornehmlich auf Produktion von Einbildungsraum sich gründen, wie Geruch, Gehör, Gesicht, und in solche, welche vorzugsweise auf die Produktion von Bewegungsraum sich stützen, wie Geschmack und Gefühl (287).

Das Schema des activen Sinnes oder des Isolationstriebes des Nerven ist in übereinstimmender Construction an zwei verschiedene Orte oder Kammern verlegt; hier in die Fäden der sensibeln Nervenbahn als ein Schema der Bewegungen im Einbildungsraum, dort in die Fäden der motorischen Nervenbahn als ein Schema der Bewegungen im Bewegungsraum. Das antagonistische Spiel der exspirirenden Obertriebe in beiden Kammern ist das unterscheidende Kennzeichen des bewussten Wesens vom unbewussten. Die beiden Theile des Obertriebes mögen die Triebäste heissen, und zwar jener der innere, dieser der äussere (b. 464). Die höhern Grade des Bewusstseyns, welche wir die menschlichen nennen dürfen, beginnen da, wo nicht blos der Triebast der innern Kammer gegen den der äussern, sondern auch der der äussern gegen den der innern als Gegentrieb auftritt, wovon das einfachste Zeichen ist, dass bei einer nach dem Gesetz der Gewohnheit im äussern Sinn vollzogenen Bewegung auf ein Zeichen zum Aufhören gepasst wird (469. 6). Der Mensch ist zugleich Gipfel der Natur und Basis der Geschichte, in der Mitte stehend zwischen einem von Körpern erfüllten Raum und einer von Thaten erfüllten Zeit (a. 3. vgl. D. G. 309. M. 7).

β. Die Raumzeitlichkeit.

Zeit, Linie und Zahlenreihe reduciren sich auf Totalbilder mit mehr oder weniger gleichartigen Theilen, welche unter einander nach dem Gesetz ihrer Gleichartigkeit dermassen verschmelzen, dass dadurch im Spiegel der Einbildung oder des Bewusstseyns unendliche Reihen entstehen, von denen die wahre Wirklichkeit nichts weiss (P. a. 269). Der Pflanzentrieb ist der Raumprojection bereits mächtig, obgleich seine Schemata durch den überwiegenden Propagationstrieb in's Vielfache ausschweifen (b. 129). Man wird die Wirksamkeit des Augentriebes mit einem ruhig und gleichmässig fortscheinenden Licht vergleichen dürfen (128). Dagegen ist die Zeitentwicklung der Pflanze gänzlich an die äusserlichen Einflüsse der Jahreszeiten, des Lichts, der Wärme, des Erdreichs dahingegeben und der äusserlichen Entfaltung tritt kein innerlicher Rhythmus hinzu. Dieser oder die innerliche Zeitprojection tritt hinzu, sobald im Thiere die Raumprojection des Augentriebs ihr einwohnendes Schema mit rigoroser Gewalt über den Zellentrieb durchsetzt (129. 30). In dem Systeme der Muskeln tritt die Exspiration und Inspiration des Isolationstriebes mit plötzlichen Intervallen in successiver Folge auf, in dem der übrigen benervten Gebilde übt er seine beiden Wirkungen zugleich. Dieses ursprüngliche Raumschema und jener ursprüngliche Zeitrhythmus werden noch dazu durch die nämlichen Grundprozesse gebildet. Inspiration und Exspiration der propagatorischen Elektricität durch den Isolationstrieb, nach Dimension und Winkelstellung einander gegenübertreten im simultanen Schema, construiren die Figur des organischen Raums; miteinander im Rhythmus abwechselnd construiren sie innerhalb dieses Raumes die Pulsschläge der organischen Zeit (147. 8. 416). Da aber schon die gesonderte Exspiration des Secretionstriebes vollkommen hinreicht, die elektrischen Ströme, deren Urquell der Isolationstrieb ist, versiegen zu machen, so folgt, dass dieselben nur allein den nebeneinander seyenden und voneinander trennbaren Secretions- und Repulsionstrieben, nicht aber zugleich den in eine Gesammtsumme verschmolzenen und daher nur allein durch den innern Sinn wahrnehmbaren Assimilations- oder Expansionstrieben entsprechen (433). Der die elektrische Natur an sich tragende Propagationstrieb fügt den

Impulsen der Adhäsion, des Chemism und der Krystallisation noch einen Impuls in die lineare Scheidung des Leichten und Schweren oder des Oben und Unten hinzu, welcher ihnen nach gewissen Umständen gegeben und genommen werden kann (137). Ein künstlicher Magnet, ein in Hufeisenform spiralartig gewundener Eisendraht, bildet einen Triebraum für die Elektricität. Sobald der Draht elektrisirt wird, entstehen in ihm magnetische Impulse der Anziehung gegen das mit ihm in Berührung gesetzte Eisen, welche auf der Stelle aufhören, sowie der elektrische Strom dem Draht entzogen wird. Aehnlich ist die Einwirkung des der Elektricität verwandten Propagationstriebes auf die ihm eingeordneten Kräfte des Chemism und der Krystallisation. Denn die elektrischen Gegensätze in den eingebornen Wahlverwandtschaften der Stoffe beweisen, dass die chemischen Impulse zu den durch Elektricität mittheilbaren Impulsen eine Verwandtschaft besitzen, oder dass es im Chemism etwas giebt, was als eine an die Massen unveränderlich festgekettete elektrische Bethätigung derselben untereinander angesehen werden darf.

Aehnlich deutet auch das Anschiessen der Krystalle nach der polarischen Achsenform darauf hin, dass die Krystallisation zu den nach polarischen Gegensätzen wirkenden Agentien gehöre (141). In verschiedenen Pflanzenfrüchten ist auch die Elektricität beobachtet worden, und zwar bei Steinfrüchten in der Richtung vom Stiel zur Knospe, bei Aepfeln und Birnen in umgekehrter Richtung (138). Im Thier empfangen Empfindungen und Impulse sowohl ihre Entstehung als Leitung durch das Latentwerden von Elektricität (a. 156. vgl. XV). Wenn die Elektricität von den drei untern Kräften sich zurückzieht, tritt bei der Pflanze Verholzung, beim Thier Verwesung ein (b. 142. 3). Der Raum- und Zeittrieb stehen überdiess miteinander im genauesten Consensus. Dieser macht sich besonders darin bemerkbar, dass die Einflüsse, welche den einen dieser Triebe deprimiren, auch immer ihre niederdrückenden Wirkungen auf den andern erstrecken. Bei Gram und Kummer wird langsam geathmet und schwer verdaut; die Muskeln magern ab und die Haut verwelkt. Bei Fröhlichkeit und Behagen geschieht das Gegentheil. Aber auch schlechte Nahrung und Mangel

an Bewegung deprimiren das Gemüth, während das Gegentheil zu seiner Erhebung dient. Bei partiellen Erregungen des Isolationstriebes ist sein enger Consensus mit motorischen Trieben nicht minder bemerkbar. Raumtrieb, Zeittrieb und allgemeine Gemüthsstimmungen oder Grundgefühle stehen miteinander im engsten Consensus gegenseitiger Wechselwirkung (130).

4. Die That.

Die That sichert sich das Gelingen durch ihre Sittlichkeit, welche darin besteht, dass das Sollen richtig bestimmt und durch den erforderlichen Aufwand von Anstrengung unerachtet der entgegenstehenden Hindernisse durch einsichtigen Gebrauch der vorhandenen positiven und negativen Mittel erfüllt wird. Darum fordert sie genaue und klare Bekanntschaft mit dem reichen und wohlgeordneten Inhalte und dem reinen und scharfausgeprägten Umfange der menschlichen Thätigkeit und mit ihrer naturgemässen, Inhalt und Umfang vermittelnden, aber auch dadurch sich selber kräftigenden und belebenden Einrichtung.

a. Die Sittlichkeit.

Der Zustand, in welchem man nicht weiss, wie man eine Sache ausführen soll, besteht immer darin, dass ein Trieb, welcher in uns ist, vermöge verschiedener disjunctiver Bilder, denen er sich zu tragen giebt, gegen sich selbst in Hemmung tritt. Diess ist der Zustand der Verlegenheit (a. 425). Wer schnell bei der Hand ist, auch bei wenig überwiegenden Gründen dennoch mit Kraft eine Alternative zu ergreifen, den nennen wir entschlossen. Tritt jedoch die Entschlossenheit in Fällen ein, wo es zweckmässiger gewesen wäre, länger zu überlegen, so heisst die Entschlossenheit Uebereilung (426). Beim moralischen Thun treten aber noch ganz andere Hebel in Bewegung. Das moralische Ueberlegen besteht nicht blos in einer Hemmung von Trieben, sondern von verschiedenen Triebhemmungen (427). Dabei stellt keine dieser Alternativen eine schwebende Frage dar, sondern jede eine völlig beantwortete, während sie durch ihr gegenseitiges Verhalten in die Lage kommen, als ob sie lauter schwebende Fragen wären (428). Das Verhältniss der Alternativen untereinander in Beziehung auf ihre Wichtigkeit

heisst der Werth (429). Die Kraft des moralischen Handelns besteht nun darin, dass eine Alternative in der Ausführung keine grössere Wichtigkeit bekomme, als ihr in der Scala der Werthbestimmungen zukömmt, welche sich bei der Ueberlegung, die der Handlung vorhergeht, in uns gestaltet. Ein moralisch schwacher Mensch ist der, bei welchem eine Alternative, die bei der Ueberlegung im Ueberzeugungsraum nur eine geringe Wichtigkeit zu behaupten im Stande war, sobald er zum Handeln kömmt, das Selbst dermassen anzieht und reizt, dass die Handlung sich nun einzig und allein aus dieser Alternative entscheidet. Ein moralisch starker Mensch ist der, bei welchem sich die Handlung immer aus derjenigen Alternative entscheidet, welche sich bei der vorangehenden Ueberlegung im Ueberzeugungsraum als die wichtigste zeigte. Er handelt, wie er soll, und folglich besteht das Sollen oder die moralische Grundpflicht in der Uebereinstimmung zwischen Ueberzeugung und Ausführung. Handeln nach bester Ueberzeugung, das ist der für alle Fälle völlig zureichende moralische Imperativ. Es muss in der Uebereinstimmung zwischen dem Sinnenraum der Handlung und dem Wahrheitsraum der Ueberzeugung Etwas liegen, das dem Menschen zum Heil gereicht. Ein Selbst, das ganz im Ueberzeugungsraum wohnte, würde sich stets zu moralischen Handlungen gedrungen sehen (430).

Da dieses zwar unser Wunsch, nicht aber unser Zustand ist, so liegt das Zweifelhafte der moralischen Handlungen in der Doppelverknüpfung unseres Selbst mit dem innern Raume seiner Ueberzeugung einerseits, mit dem äusseren Raume der unmittelbaren Sinnempfindung andererseits. Zwischen ihren entgegengesetzten Fragen, nämlich den wichtigsten nach dem Guten und Bösen einerseits, der unwichtigsten nach Lust und Schmerz andererseits, treten dann die übrigen, wie nach Gesundheit und Krankheit, Gewinn und Verlust, Ehre und Schande u. s. w. in die Mitte. Nun lehrt die Erfahrung, dass theils durch Anlage, theils durch Erziehung und Gewohnheit die innere Lage des Selbst zu diesen verschiedenen Alternativen eine sehr verschiedene ist. Den Complex der hieher schlagenden Gewohnheiten nennt man den Charakter. Das Gesetz der Verstärkung der Alternativen durch Gewöhnung stimmt mit den sonstigen Gesetzen der Triebe sehr wohl überein (431); nur dass noch

immer die Frage nach dem hinzutritt, was die Gewohnheit in mir veranlasst, sobald die Veranlassung nicht ein blos äusserlicher Erziehungszwang und eine Furcht vor Strafe ist. Wer sich Vorwürfe macht, wirft sich nicht (in letzter Instanz) den Mangel an Gewohnheit im Guten vor, sondern den Mangel an Anstrengung; er tadelt sich, dass das Selbst vermöge eines Unbehagens durch Triebhemmung sich nach unzulänglichen Motiven entschied, dass es die Kette der guten Gewohnheiten, die angeknüpft war, durch ein muthloses Erschlaffen unterbrach. Dieser Vorwurf geht tief. Denn der Unlusttrieb einer Triebhemmung gehört zu den Grundtrieben des Selbst. Freilich hat das Selbst die Gewalt, diesem allgemeinen Unlusttriebe der Frage einen Gegentrieb entgegenzustellen, sonst käme es gar nicht zur Anstrengung. Weil aber dieser ein ebenso schlechthin allgemeiner Trieb seyn muss, wie sein Gegner, so reicht das Gesetz der Erweckung der Gegentriebe nicht aus (432). Ueberall, wo von Anstrengung die Rede ist, sehen wir uns auf die innersten Tiefen des Selbst hingewiesen (433). Wenn ein geringerer Triebreiz dieselbe Wirkung hervorbringt, wie ein stärkerer, so ist diess nur so denkbar, dass sich ihm das fehlende durch einen Reiz von innen ersetzt, welcher Anstrengung heisst (434). Alle willkührliche Concertration des Selbst auf den grössern unter mehreren vorhandenen Trieben läuft auf die Fähigkeit zurück, das fehlende Supplement von innen her durch Anstrengung zu ersetzen. Hiemit ist auch der Grund der Täuschung aufgedeckt, in welcher sich diejenigen befinden, welche behaupten, der Mensch könne in gewissen Fällen ohne allen Grund und ohne alles Motiv eine Entscheidung treffen. Dieser Irrthum beruht auf einer oberflächlichen Auffassung der Thatsache, dass das Selbst vermöge einer Anstrengung kleine Motive mit grossen Wirkungen beantworten kann (435). Das letzte Motiv der innern Reizungen ist die Hoffnung. Der Muthige ist der Hoffende. Die Grade der Anstrengung richten sich nach den Graden der Zuversicht auf die eigene Kraft (434). Diess ist die Hoheit des moralischen Thuns, dass es den Menschen über die Entscheidungsgewalt der sinnlichen Motive stellt (429). Ob aber das Gefühl des Muthes und der Zuversicht nur so hingenommen werden muss, wie es gegeben ist, oder ob es noch Quellen der

Selbstverstärkung in sich trägt, von denen es Gebrauch machen kann (435. vgl. S. 49)?

Durch Willensanstrengung haben wir einen sehr weit reichenden Einfluss in das Getriebe unseres physiologischen Organism. Angestrengtes Nachdenken, moralische Seelenkämpfe, Festhaltung schwieriger Entschlüsse und vorgesteckter Strebeziele wirken in ähnlicher Weise erschöpfend und entnährend als die mit Anstrengung vollbrachten Bewegungen der Glieder. Die Triebe, aus denen die überlegende Aufmerksamkeit besteht, sind theils Begehrungs- und Verabscheuungstriebe in Bezug auf die Bedürfnisse des Lebens, also Bluttriebe, theils Einbildungstriebe und Auffassungstriebe neuer Anschauungen und Vorstellungen, also Nerventriebe. Werden diese beiderseitigen Triebpartikeln aus ihren unmittelbaren Fragezuständen in Fragen des zweiten oder dritten Grades emporgehoben, so müssen dieselben in's Gehirn emporsteigen und auf die hier befindlichen Nervenfäden exspirirend einwirken. Daher das dunkle Gefühl, dass Denken das Gehirn anstrenge. Soll aber diese Anstrengung kräftig von statten gehen, so muss das Wachen und die Aufmerksamkeit in den Sinnenorganen durch neue Zuschüsse von Partikeln der Bluttriebe zugleich mitunterhalten werden, woraus folgt, dass eine jede Lebensbegierde dadurch, dass wir sie in die praktische Ueberlegung als Strebeziel aufnehmen, eine Verstärkung bekommen muss (Pb. 392). Wer sich an ein bis in hohe Grade der Fragethätigkeit hinaufsteigendes contemplatives Nachdenken gewöhnt hat, wird erfahren haben, dass bei solchen Zuständen das Schwierige und Quälende besonders in der Anforderung besteht, für die laufenden Geschäfte des täglichen Lebens die volle Aufmerksamkeit und Wachheit sich zu erhalten. Während die kräftigere Constitution neben der innern Vertiefung im geistigen Schaffen und Arbeiten noch immer so viel Bewusstseyn in der Peripherie der Nervenbahn vom Blute aus erzeugt, als nöthig ist, um in der Besorgung der äusserlichen Lebensangelegenheiten es denjenigen völlig gleich zu thun, deren Leben meistens nur darauf gerichtet ist: wird eine schwächere eine innere Vertiefung, wenn sie ihrer überhaupt mächtig ist, nur in der Stille der äussersten Abgezogenheit und Einsamkeit erreichen, und daher jedes ihr angemuthete äusserliche Geschäft

als Störung und Abziehung empfinden. Sie wird sich durch alle Begegnisse des Lebens leicht aus sich herausgeworfen, von sich abgezogen, und ausser sich gesetzt finden: während die stärkere immer noch Kraft behält, bei allen unvermeidlichen Störungen ihren innern Gedankenfaden fortzuspinnen und so mit unerschütterlicher Geistesgegenwart alles Uebrige in ihre eignen Kreise zu ziehen (393). Zu den aufreibenden geistigen Thätigkeiten gehören besonders die Seelenkämpfe. Es sind die Zustände, wo in uns verschiedene Triebe, Neigungen, Affecte oder Gefühle miteinander streiten, so dass jedes das andere zu verdrängen sucht, woraus der Schein entspringt, als ob zwei miteinander kämpfende Seelen in unserer Brust wohnten; als ob wir in gewissen Fällen nicht das thäten, was wir wollen, sondern was wir nicht wollen. Solche Fälle entstehen dadurch, dass wir die Aufmerksamkeit einem Triebe und einer Handlungsweise, auf welcher sie gewohnt ist, fest zu ruhen, gewaltsam zu entziehen und auf andere Triebe zu heften streben, die ausserhalb unserer Gewohnheit liegen. Wir streben nämlich hiebei den Zuschuss der ähnlichen Triebpartikeln aus dem Blute, welcher bisher einen Trieb in der sensibeln Nervenbahn verstärkte, dadurch zu hemmen, dass wir gegen ihn einen Zustrom von, dem entgegengesetzten Triebe ähnlichen, Partikeln einleiten (394). Da nun der alte Zustrom nicht weichen will, der neue nicht weichen soll, so entsteht für die Triebpartikeln aus dem Blute ein doppelseitiger Verlust, in Folge wovon nach einem kürzeren oder längeren durch die Bewusstseynserweiterung entspringenden Rausch allmählig Unruhe, Bangen, Verzagtheit und Kleinmuth sich einstellt. In diesem Gefühle handeln wir dann gegen unsern Willen. Der Wille aber, wornach wir so handeln, ist freilich auch unser eigener, allein unser Wille von ehedem, der Wille des Herkommens und der Gewohnheit. Wir gleichen in solchen Fällen den Politikern, welche immer nur das den bisherigen Umständen und Verfassungen nach Mögliche thun aus Furcht vor den Gefahren, welche dann entspringen würden, wenn einmal statt dessen das der Idee der Gerechtigkeit Angemessene geschähe. Wem es daher ernstlich um einen Sieg in solchen Kämpfen zu thun ist, der wird die vorbauende Methode wählen. Er wird in Stunden der Ruhe alles den einen Trieb Begünsti-

gende sorgfältig entfernen und dagegen den andern unablässig hegen und pflegen, und so ein langsam aber sicher gehendes Ernährungssystem des einen und Entnährungssystem des andern einleiten, dass ihn nun einige momentane Niederlagen, welche immer noch dazwischen vorfallen können, nicht mehr entmuthigen dürfen. Wem es hingegen darum zu thun ist, alte und eingewurzelte Triebe schleunig abzuthun, dem bleibt keine Wahl, als den voraussichtlichen Kämpfen durch körperliche Zwangsmittel, Einsperrung seiner selbst in ein Kloster und dgl. zuvorzukommen (395. 6. F. 906. f.).

b. Der Inhalt der menschlichen Thätigkeit.

Der Inhalt der menschlichen Thätigkeit bringt es mit sich, dass darin theils die im Organism gesonderten Triebe mit einander sich verbinden und verschmelzen, theils die organisch aneinander gebundenen voneinander frei werden, und überdies jene wie diese aus dem physiologischen Gebiete sich neuerdings kräftigen. Dadurch kömmt es, dass in der menschlichen Thätigkeit das psychische Leben sich durch das physische stärkt und dieses dafür veredelt, und in Folge davon letztere Veredlung auf die Seele und erstere Stärkung auf den Leib wieder zurückwirkt.

Der Secretionstrieb des Unähnlichen, welcher im Bewusstseyn als Schmerz auftritt, und der Assimilationstrieb des Aehnlichen, welcher darin als Lust erscheint, bieten eine Beschaffenheit dar, welche ihre Reduplication heissen möge. Sofern der Trieb der Angst ein Schmerz ist, aller Schmerz aber als solcher geflohen wird, wirkt er zugleich als Trieb der Flucht vor dem gegenwärtigen Fragezustand, oder als ein Trieb, diesem angstvollen Bewusstseyn sobald als möglich ein Ende zu machen. In dieser reduplicirten Gestalt heisst der Trieb der Todesangst der Selbsterhaltungstrieb. Eine ähnliche Reduplication findet bei den Lusttrieben statt. Wirkte der Appetit als der Assimilationstrieb einer Speise einfach, so würde diese möglichst rasch verschlungen. Weil aber der Trieb in seinem Fragezustand nicht blos seinen Gegenstand, sondern auch den eignen Zustand als Lust empfindet, sucht er diese zu verlängern und zu erhöhen. So tritt er über in die Classe der angenehmen Beschäftigungstriebe

(Pb. 233). Die Reduplication bringt eine grössere Ausgleichung in's Triebleben. Denn im thätigen Menschen vereint sich beständig die Fragenkette des Selbsterhaltungstriebes, welcher ihn vor Noth und Gefahr zu schützen strebt, mit der Fragenkette des Hungertriebes, welcher nach Erwerb und Arbeit oder nach Nahrungsgewinnung der mannigfaltigsten Art trachtet, und mit den Fragenketten der Lusttriebe, welche auf die Verschönerung und Annehmlichmachung des Lebens gerichtet sind, zu einem nie abreissenden Gespinnst zweckmässiger Lebensthätigkeit. Dieses Ineinanderfliessen wird noch vermehrt durch die Wirksamkeit des Verschmelzungsgesetzes des Aehnlichen. Jeder reduplicirte Triebtheil lässt sich betrachten als ein Wesen von zwei Naturen. Nach unten spriesst er aus einer eigenthümlichen und gesonderten Wurzel, die an einen bestimmten Massentheil gebunden ist. Nach oben verschwimmt er mit andern ihm ähnlichen Triebtheilen zu allgemeinen Gefühlen und Stimmungen. Beides wirkt dann zusammen, sey's zu einer ungemein heitern, sey's zu einer niedergedrückten Gesammtstimmung (234. 5). So erscheint im Selbst ein viel complicirteres Triebleben, als im physiologischen Organism, in welchem die einfachen und festgegründeten Stämme all der Triebe wachsen, deren Zweige und Ranken im Selbst sich zu einem feingeflochtenen Gesammtgewebe verschlingen. Allein die Sache hat auch ihre entgegengesetzte Seite. Die beiden Bestandtheile des Propagationstriebes im Blute sowohl im unmittelbaren als mittelbaren Walten dieses Triebes, der Assimilations- und Secretionstrieb, verrichten ihre Function immer miteinander zugleich und ungetrennt. Ganz anders, sobald sie miteinander in's Bewusstseyn eintreten. Sowohl aus dem Assimilationstrieb des Aehnlichen als dem Secretionstrieb des Unähnlichen entwickelt sich eine selbstständige Fragenkette und jeder Theil geht seinen eignen Weg. Dabei muss die Function der einen Fragenkette immer so lange warten, bis die der andern beendigt ist oder doch einen Ruhepunkt gefunden hat. Hat etwa der Appetit zu einer Speise bewirkt, dass diese in unsern Händen ist, während sie, um genossen zu werden, noch einer Zubereitung bedarf: so muss die Frage des Assimilationstriebes auf so lange weichen, bis die des Secretionstriebes in Betreff der Hülsen und dgl. beendigt ist. Des letztern Fragen-

kette hat aber zu warten, bis die Speise durch die des Assimilationstriebes in unsern Händen ist, der sie zu jagen, langen, greifen sucht (235. 6). Soll aber der Schmerz als die Flucht vor dem eignen Zustande in Wirkungen zu seiner Abwehr ausschlagen, so muss noch ein ursprünglich nicht in ihm liegendes Triebelement hinzutreten, die an der Vorstellung der Rettung aus der Gefahr festhaftende Lustempfindung (260). Als Angst wirkt der Trieb in einer auf keinen bestimmten Gegenstand bezogenen Form, also als Fluchttrieb. Der Uebergang aus der Flucht in die Bekämpfung des Feindes, aus dem Schreck in den Zorn, ist ein Uebergang aus seiner reduplicirten Wirksamkeit in eine seiner ursprünglichen mehr ähnliche Thätigkeit. Dieser Zurückgang ist dergestalt an das Freiwerden einer Partikel des Assimilationstriebes gebunden, dass ohne ein solches Freiwerden derselbe nicht erfolgen kann. So beim Selbsterhaltungstrieb (274). Aehnlich beim Beschäftigungstriebe, indem hier umgekehrt die bei der Beschäftigung zu überwindenden Schwierigkeiten eine bewusste Reaction zu ihrer Ueberwindung erregen (276). Entstehen die Selbsterhaltungstriebe durch Reduplication aus den physiologischen Unlusttrieben, und die Beschäftigungstriebe durch Reduplication aus den physiologischen Lusttrieben (259): so treten sie in Wirksamkeit durch die Reaction des Triebes gegen seinen eignen reduplicirten Zustand, die ersteren, indem eine Partikel des Assimilationstriebes, die lelzteren, indem eine solche des Secretionstriebes zugleich mit frei wird (275. 6).

Es ändert im Mechanism des Selbsterhaltungstriebes nichts, wenn ich statt der Gefahr und ihrer Angst auch nur ein kleines Missgeschick und geringes Unbehagen setze. Hierher gehört das Stimmen eines verstimmten Instrumentes, das Verfolgen schädlicher Thiere, das Ordnen eines verwilderten Gartens, das Toilettemachen. Liegt die abzuwendende Gefahr in der Zukunft, so wird der Trieb nur nicht an einer sinnlichen Empfindung, sondern an einem Phantasiebilde in's Bewusstseyn gezogen. So legt man Befestigungswälle an, baut Brandmauern, versieht sich mit Oefen. Im ersteren Fall heisst der Trieb Ordnungsliebe, im letztern Vorsicht. Der jene Uebertreibende heisst peinlich, und, wer diese übertreibt, ängstlich (261. 2). Durch verwandtschaftliche Verschmelzungen mit dem Anticipationsbilde des Angst-

triebes entstehen alle blinden Antipathien gegen Spinnen, Personen, Physiognomien, Nahrungsmittel, Lebensarten, Beschäftigungen. Dahin gehört der Schauder des religiösen und moralischen Gemüthes vor Frivolität, Missachtung der Eltern, Geschwister, des Vaterlandes, vor Untreue an Freunden, vor Vergiftung unschuldiger Gemüther durch schlüpferige Anspielungen oder Bilder. Wenn man hiebei auch Alles, was aus angelernten Begriffen als Gewohnheit stammt, abzieht: so bleibt noch immer eine starke Unterlage natürlicher und weiter entwickelbarer Zusammenhänge zwischen gewissen dem unverkünstelten Gefühle als grauenvoll erscheinenden Vorstellungen und dem unbewussten Anticipationsbilde des Secretionstriebes (262. 3.) Beruht das aus Vernunft und Ueberzeugung fliessende moralische Handeln durch Entscheidung zwischen dem Guten und Schlechten auf dem Abscheu vor einem Zwiespalt zwischen Erkenntniss und Willen; so besteht der ästhetische Kunstgeschmack in einem geschärften Abscheu vor allem Unharmonischen im Spiel unserer Empfindungen bei der Auffassung eines Gegenstandes theils durch den Sinn, theils durch die Einbildungskraft, wobei das Anticipationsbild der Angst mehr nur mitschwebend gemacht, als hoch in's Bewusstseyn hineingehoben wird. Endlich erregen Widersprüche in unsern Gedanken ebenfalls unsern Abscheu und treiben dadurch theils zum Nachforschen, theils zum Nachdenken. Der Trieb heisst dann die Wissbegierde. Der Mechanism der höhern Gefühle und Interessen, des Wahren, Schönen und Guten, besteht also überall darin, dass der Zwiespalt zwischen den unser geistiges Wesen ausmachenden Bestandtheilen als ein Abscheu und eine Angst empfunden und geflohen, dagegen die Uebereinstimmung in denselben als eine indirecte Lust empfunden und angestrebt wird (264. 5). Was aber die Beschäftigungstriebe betrifft, die auf die Erhöhung, Reinigung, Veredlung und Steigerung der sinnlichen Lust gerichtet sind: so kömmt in ihnen ebenfalls, da dieses Streben mit der physiologischen Stellung der Lust, wornach die Lust im Momente ihres wirklichen Hervorbrechens auch zugleich annihilirt wird, in einen Gegensatz tritt, ein neues, dem physiologischen Triebe fremdes Interesse zum Vorschein. An die Stelle der rohen Nahrung tritt die sorgfältig zubereitete, an die des Zulangens der gedeckte

Tisch, an die des Wechsels zwischen unmässigem Genuss und Hunger mässige, regelmässige Mahlzeiten. An die der Wildniss kommen Gärten und Fluren, an die des wilden Generationstriebes Ehebündnisse (269). So wird die ihrer Natur nach rasch vorübergehende sinnliche Lust umgestimmt in verwandte Lustempfindungen von dauerhafterer Art, wodurch die Aufmerksamkeit allmählig mehr von den rein sinnlichen Genüssen abgezogen und auf die sanfteren Lebensfreuden hinübergelenkt wird, so dass diese als die Hauptsache, die einzelnen vorübergehenden Bedürfniss-Befriedigungen aber nur als untergeordnete Lichtpunkte im zusammenhängenden Lustgemälde des Ganzen erscheinen (270). Als ein neues Agens der Lust tritt die Phantasie hinzu, welche uns vergangene Freuden in der Erinnerung nachempfinden und zukünftige in der Hoffnung vorempfinden lässt, welche uns nicht allein die Fähigheit giebt, alles Erfreuende, was in engern und weitern Kreisen in der Gegenwart um uns vorgeht, theilnehmend mitzuempfinden, sondern uns auch mit ähnlicher Theilnahme in die Erlebnisse früherer Jahrhunderte zurückgehen lässt, endlich auch das Feld unserer lebhaften und freudigen Theilnahme über die Wirklichkeit hinaus in's Reich der Dichtung ausdehnt (271). Dazu kömmt aber auch noch das angenehme Gefühl der Kraftübung selbst. Wie von den Muskel- und Verdauungskräften, gilt dies auch von den Willens- und Empfindungskräften nicht blos, sondern auch von den Kräften der Phantasie und des Denkens. Die gut von statten gehende Kraftübung jeder Art versetzt uns in eine angenehme Aufregung, in einen dem Rausche nicht unähnlichen Zustand. In dieser Art giebt es nicht blos einen Phantasierausch, sondern auch einen Denkrausch, insbesondere bei mathematischen Köpfen (272. 3).

c. Der Umfang der menschlichen Thätigkeit.

Das Gesetz, wornach beim Selbsterhaltungstrieb der Assimilationstrieb gegen den Secretionstrieb, und beim Beschäftigungstrieb der Secretionstrieb gegen den Assimilationstrieb reagirt und so jeweilig der eine den andern zu seiner Selbstverstärkung herausfordert, bezieht sich auf die beiden entgegengesetzten Arten von Thätigkeit, welche die Partikeln des Assimilations- und Secretionstriebes in ihrem emporgestiegenen oder

befreiten Zustande ausüben können. Ist die eine die reduplicirte des isolirten Triebes, so die andere die des mit dem andern gekoppelten Triebes in seiner basischen und dem physiologischen Leben analogen Wirksamkeit. Die befreite Partikel des Secretionstriebes wirkt in ihrem isolirten Zustande als ein Trieb zur Flucht vor dem Angst oder Schmerz erregenden Zustande, in ihrem gekoppelten als Trieb zur Bekämpfung und Zerstörung oder Entfernung des den Schmerz erregenden Zustandes. Die isolirte Partikel dieses Triebes reizt den gleichnamigen unbewussten Trieb, aus welchem sie stammt und mit welchem sie in Consensus steht, dergestalt, dass derselbe einen Zuschuss von gekoppelten Theilen seiner selbst hergiebt, wodurch sich die Angst in Zorn verwandelt. Denn nun tritt, während der Zuschuss des gekoppelten Secretionstriebes eine Vermehrung des Schmerzes und zugleich eine Umkehr aus der Flucht in den Angriff bewirkt, die Partikel des Assimilationstriebes ein als eine indirecte Lust am vorauserwarteten Sieg, und zugleich als ein Assimilationstrieb, alles dasjenige zu ergreifen, was zu ihm führen kann, wie Waffen gegen den Feind, Beil und Säge gegen den hindernden Balken, Löschwerkzeuge gegen die Feuersbrunst. Die befreite Partikel des Assimilationstriebes wirkt in ihrem isolirten Zustande als ein Einbildungstrieb, um das Bild in der Phantasie festzuhalten, an welchem die emporgehobene Lustempfindung hängt, in ihrem gekoppelten Zustande als ein Trieb zur Aneignung oder Aufnahme derjenigen Gegenstände in unsern eignen Lebenskreis, welche dem lusterregenden Phantasiebilde entsprechen. Diese Aneignung beginnt aber erst dann, wenn die bewusstgewordene Partikel des Triebes den unbewussten gleichnamigen Trieb dergestalt reizt, dass er ihr einen Zuschuss gekoppelter Triebtheile sendet. Die zufliessenden Theile des Assimilationstriebes verstärken dann den Lusttrieb, die des Secretionstriebes aber wirken in Gestalt eines indirecten Unlusttriebes, welcher zur Entfernung des dem Lustbilde Widersprechenden treibt und damit den Lusttrieb aus der Stellung eines blossen Einbildungstriebes in die eines Assimilationstriebes des Aehnlichen hinüberleitet. So erstreckt sich der Prozess des Reagirens der Triebe gegeneinander, eingeschlossen das Entstehen der indirekten Gefühle im Contrast gegen die direkten,

über das ganze Triebleben. Jener Mechanism der Triebe reicht einerseits bis in die untersten Tiefen des physiologischen Lebens, indem alle Heilungsprozesse durch reagirende Erhöhung der Triebe der Propagation und des Wachsthums auf ihm beruhen, und andererseits bis in die obersten Höhen der Prozesse der Ueberlegung und des Denkens, indem alles Suchen nach Mitteln zur Erreichung vorgesetzter Zwecke und alles Bekämpfen unwillkommener Vorstellungen durch aufgesuchte willkommene Gesichtspunkte, also sowohl geniale Erfindungskraft als auch verständige Kritik auf ihm beruht (283—5. vgl. G. P. 6 f.).

Wenn ein fremder Körper, etwa ein Splitter, in ein mit Nerven versehenes Organ eindringt, dessen Assimilations- und Secretionstriebe in die sensible Nervenbahn hinaufgezogen und auf's Neue aus ihr entlassen werden können: so wird derjenige Theil des Secretionstriebes, welchem die Secretion des eingedrungenen Unähnlichen nicht gelingt, ausser Wirksamkeit gesetzt und langt in der sensibeln Nervenbahn in Gestalt einer Schmerzempfindung an. Im unbewussten Triebdualis des betroffenen Organs ist nun das Gleichgewicht zwischen Assimilations- und Secretionstrieb gestört und ein Minus des letztern gesetzt, welches in der nächsten Umgebung des eingedrungenen Gegenstandes darin erscheint, dass wegen des Zurückbleibens der auszuscheidenden Stoffe im Blute dasselbe zuerst in seröse, hernach in faulichte Flüssigkeit (Eiter) übergeht. In dem Grade, als dieses geschieht, kommt dem aus dem Gleichgewichte gerückten Organ aus seinen Nebenorganen vermöge des Triebconsensus eine den Mangel des emporgehobenen Theiles vom Secretionstriebe ersetzende Hülfe zu. Diese aber besteht wegen der engen Koppelung, worin beide Triebe sich im ungestörten physiologischen Leben befinden, nicht blos in einer Partikel des Secretionstriebes, sondern anch zugleich in einer mit ihr verbundenen gleich grossen Partikel des Assimilationstriebes. Folglich muss nun im leidenden Organ in demselben Grade, als sich in den nicht vereiterten Theilen die gesunde Secretion herstellt, die Assimilation übermässig zunehmen. Es entsteht Blutcongestion im kranken Organ, dadurch Turgor, vermehrte Hitze und entzündeter Zustand, während die zu secernirenden, aber

nicht secernirten Stoffe der bereits abgelagerten Eitermasse zugeführt und von den gesund gebliebenen Theilen des Organs durch eine sich bildende Scheidewand abgetrennt werden. Sobald die letztere zur Dicke einer neuen Oberhaut heranreift, wird der Eitersack als ein abgestorbener Theil dem Zufall preisgegeben, der in Gestalt des Schmerzes emporgehobene Theil des Secretionstriebes aber aus dem bewussten in den physiologischen Zustand zurückgeführt und folglich auf's neue mit dem Assimilationstriebe gekoppelt. Die das Bewusstseyn noch wie an seinem äussersten Rande berührende Empfindung dieser Koppelung ist das beim Heilen der Häute vorkommende Jucken als ein nach Steigerung verlangendes Lustgefühl des in die Nervenbahn zur Koppelung emporsteigenden Assimilationstriebes. Eingeleitet wird das Jucken durch das Brennen der Wunde, welches den Uebergang aus dem Schmerz in das Jucken bezeichnet. Diesem ganzen Vorgange steht gegenüber der Prozess des einseitig in die Nervenbahn emporsteigenden Assimilationstriebes, wovon den einzigen Fall der Generationstrieb bildet. Das durch die hinaufsteigende Partikel des Assimilations- oder Lustriebes gestörte Gleichgewicht wirkt im weiblichen Ei und männlichen Befruchtungsstoff ein Deficit des Assimilationstriebes. Der Ernährungsprozess aus dem Blute lässt in ihnen nach, und dadurch sondert sich der Keim des neuen Wesens aus dem organischen Zusammenhange oder zieht sich auf sich selbst zurück. Unterdessen kommt dem Deficit des Assimilationstriebes ein Zufluss desselben aus den consensuellen Nebenorganen zu Hülfe und verursacht, weil er in gekoppelter Form zuströmt, in den benachbarten Theilen ein Uebermaass des Secretionstriebes im Blute, welches im weiblichen Organism als periodisches Austreiben stark verkohlten Blutes in der Menstruation wirkt, im männlichen aber das Bedürfniss nach Blutreinigung durch erhöhten Athmungsprozess in vermehrter Kraftanstrengung und Gliederbewegung erweckt. Sowie dann beim Heilen der Wunden, als bei der Koppelung der emporgestiegenen Partikel des Secretionstriebes, eine Lustempfindung als Kitzel oder Jucken hinzutritt: ähnlich traten beim Generationsacte, als dem Acte der Koppelung einer emporgestiegenen Partikel des Assimilationstriebes, gewisse Symptome eines allgemeinen

Schmerzes, Beklemmung, Bangen, Stockung des Athmens, und in Folge von diesem wieder als neue Reaction dagegen Herzpochen und Blutwallung hervor (Pb. 285. 5. vgl. 191 fg. 199. fl. 291).

Die erfindende Thätigkeit beruht darauf, dass eine Partikel des Assimilationstriebes am Phantasiebilde des Zweckes emporgehoben und schwebend erhalten wird, wobei sie, so lange sie isolirt bleibt, als ein Lusttrieb wirkt, dessen Streben die blosse fortdauernde Festhaltung des Zweckbildes im Focus der Aufmerksamkeit ist. Das Suchen der Mittel zum Zwecke geht erst dann an, wenn dieser Lusttrieb durch seinen Consensus mit dem Triebdualis, aus welchem er stammt, eine solche gekoppelte Verstärkung erhält, dass er selbst als ein Assimilationstrieb der zu suchenden ähnlichen Elemente unter den Vorstellungen, die ihm angekoppelte Partikel des Secretionstriebes aber als ein Ausscheidungstrieb der vorhandenen unähnlichen Elemente unter den Vorstellungen wirkt. Dieser ganze Prozess geht im blossen Vorstellen vor. Sind nun die Mittel in Gedanken gefunden und sollen dieselben zur praktischen Herbeiführung des Zweckes in's Leben treten: so ist eine neue Verstärkung dieses ganzen Triebcomplexes durch eine aus dem unbewussten Leben emporsteigende gekoppelte Triebpartikel nöthig, deren Assimilationstrieb die Glieder zur Herbeischaffung des den Mitteln ensprechenden Materials, deren Secretionstrieb die Glieder zur Wegräumung der den Mitteln widersprechenden Hindernisse aus der gegenwärtigen Umgebung in Bewegung setzt. Hier bauen sich also zwei ähnliche Prozesse übereinander, und zwar so, dass die Hindernisse, welche sich der Ausführung des niedern Prozesses in den Weg stellen, in den höhern hinauftreiben. Enthält der lusterregende Zweckbegriff sogleich die Vorstellungen der Mittel als Theilbegriffe in sich, so treibt der Zweckbegriff sogleich in die Muskelthätigkeit zu seiner Aussführung. Sind aber in ihm nicht zugleich die Mittel als seine Theilbegriffe enthalten, so sind dieselben erst in Gedanken zu suchen, welches durch einen Prozess zweiten Grades geschieht. Ja es baut sich sogar über diesen beiden ein ähnlicher Prozess dritten Grades empor, wenn das Auffinden der Mittel selbst im Reiche der Vorstellungen hartnäckige Schwierigkeiten bietet, nämlich wegen Undeutlichkeit des Zweckbegriffs. Der

Lusttrieb, welcher den Zweckbegriff bis dahin einfach festhielt, verwandelt sich jetzt in einen Assimilationstrieb der zu bejahenden und zu verdeutlichenden Bestandtheile, und ein Secretionstrieb der zu verneinenden und zu entfernenden, die ihn undeutlich machten, geht ihm zur Seite. Der Assimilationstrieb, welcher bisher vergeblich beschäftigt war mit Herbeischaffung der Mittelbegriffe, lässt jetzt vorläufig von seiner Function ab und steigt ganz in den Zweckbegriff hinein zur gesonderten Bejahung der darin enthaltenen haltbaren Bestandtheile, ähnlich wie der Assimilationstrieb der Gliederthätigkeit, nachdem er vergeblich den Zweck zu erreichen versucht hat, in den Vorstellungsprozess einer Aufsuchung der Mittelbegriffe hinaufstieg. So sind hier vier Stufen errichtet, auf denen eine Partikel des physiologischen Triebdualis emporsteigen und sich wieder herabsenken kann. Sie steigt aus ihrer vegetativen Thätigkeit empor in die Muskelthätigkeit, aus dieser in die Thätigkeit der Aufsuchung der Mittelbegriffe und aus ihr in die Thätigkeit zur Verdeutlichung des Zweckbegriffs. Und denselben Gang steigt sie auch wieder abwärts (287. 8. vgl. a. 348. f. 351. f. 404. f.). Beim kritischen Verfahren und bei der Polemik kehrt sich der Prozess, welcher bei der erfindenden Thätigkeit waltet, geradezu um. Nicht der Assimilations-, sondern der Secretionstrieb steigt hier als ein isolirter empor in Beziehung auf eine uns Missfallen erregende Vorstellung. So lange er nur wirkt als ein einfacher isolirter Trieb, bleibt es beim einfachen Missfallen. Wir verabscheuen die Vorstellung und fliehen sie. Sobald sich aber der Trieb der Flucht in einen gegen die feindliche Vorstellung gerichteten Secretionstrieb verwandelt, springt er aus einem isolirten in einen gekoppelten Trieb um, womit ihm ein entsprechender Assimilationstrieb des Aehnlichen zur Seite tritt. Dieser sucht nach den uns angenehmen und passenden Vorstellungen, welche wir, sobald sie gefunden sind, als Gegengründe gebrauchen, um die uns unangenehmen Vorstellungen zu bekämpfen und zu widerlegen (Pb. 289. 290).

d. Die Einrichtung der menschlichen Thätigkeit.

Die reine Thätigkeit des Menschen ist nicht abstract, sondern nur zugleich mit seinem vollen Thun.

Hegel's Staatsphilosophie blickt mit umgedrehtem Antlitz in die Vergangenheit, während Kant's Rechtslehre im frischesten Elemente der Gegenwart athmet und Fichte's Staatslehre mit prophetischem Blicke in eine ferne und grosse Zukunft des Menschengeschlechts schaut (G. 297). Nach ihm ist es das ewige und unveräusserliche Recht Aller, nur ihrer Einsicht zu folgen. Dass sie vorläufig dem Zwange gehorchen müssen, geschieht nur aus Noth, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist. Um ihres Rechtes willen ist aber eine Anstalt nöthig, wodurch ihre Einsicht zur rechten gebildet wird. Durch dieses Reich fällt aller äussere Rechtszwang weg, weil ein Widerstreit in ihm gar nicht mehr möglich ist. Wagner, Krause und Fries fuhren fort, das Leben des sein selbst gewissen Geistes der Menschheit, wie es sich in seiner Vollendung gestalten würde, im Bilde zu zeichnen. Bei aller sonstigen Verschiedenheit sind diese vier Männer der gemeinsamen Ueberzeugung, dass nicht durch Revolutionen oder Reformen der Staatsverfassungen, sondern nur auf viel positivere Art das in die Menschheit eingedrungene Prinzip ihrer Selbstbeherrschung durch eigene Vernunft wirklich vollzogen werden könne (456. 7). Um dieselbe Zeit trat in Frankreich St. Simon auf. Das Scheitern Robespierre's in seinem Bestreben, die Religion der reinen Vernunftpostulate, der Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit, als Staatsreligion zu gründen, hatte ihm die Ueberzeugung gegeben, dass für den Aufbau dieser Religion Fundamente gesucht werden müssten, die erhaben seien über den Staat und das Getriebe seiner Partheien. Er suchte sie in der Wissenschaft und Industrie (463). Laster und Elend soll weichen der Classeneintheilung nach den Fähigkeiten und der Arbeit. Die Verzerrung davon findet sich in seiner Schule. Das Auftreten dieser Secte war ihrer Verurtheilung gleich. Sie wich von der Strenge der christlichen Moral ab, indem sie das Fleisch dem Geist ebenbürtig setzte; verletzte, aus der Monogamie sich entfernend, das Gefühl des Weibes, und predigte den Eudaimonism, der, an sich eine Charakterschwäche, als Religion eine Unerträglichkeit ist. Drei Missgriffe, von denen sich St. Simon für seine Person stets und durchaus freigehalten (460). Er war ein speculativer Industrieller und Nationalökonom, Fichte ein speculativer Ethiker. Beide Pole

müssen sich auf's engste verbinden, wenn sich einerseits aus dem Prinzip der Autonomie ein wirklich siegender Weltzustand entwickeln, andererseits der auf die nationale Wohlfahrt und also zunächst auf den Eudaimonism berechnete Staat zu den Prinzipien der reinen Menschheit, auf denen er allein Bestand gewinnen kann, sich erhöhen soll. Jenes ist der Weg Deutschlands, diess der Weg Frankreichs. Am Ziele werden sich beide Wege begegnen (458. G. P. 381).

Ausgegangen bei St. Simon von dem Gedanken, der darbenden und leidenden Menschheit den Erwerb der beiden süssesten Lebensgüter, der Familie und des Besitzes, zu erleichtern, verirrte sich der Socialism in das gänzlich umgekehrte Streben, das Schicksal derer, welche beide Lebensgüter entbehren, auf die ganze Menschheit überzupflanzen. Man vergass, dass wirkliche Freiheit nur dort vorhanden ist, wo der Mensch innerhalb eines gewissen Besitzes als Wirkungskreises sich als die allein und unumschränkt bestimmende Ursache weiss. Man vergass, dass das Weib im Verhältniss zum Manne sich zum blossen Besitz, zum gepflügten Acker erniedrigt fühlen muss, so lange nicht durch strenge und, wenigstens in der Präsumtion, unauflösliche Monogamie das Gleichgewicht der Persönlichkeiten hergestellt wird. Man vergass die jahrtausendlangen Anstrengungen, welche es der Menschheit gekostet hat, bis sie von dem brutalen Standpunkte, die Personen als Naturprodukte, Accidenzen eines substanziellen Bodens als Grundbesitzes anzusehen, auf den ethischen Standpunkt des römischen Rechtsbegriffes gelangte, welcher allen Besitz ohne Ausnahme zum Accidenz der Person macht. Man verkündigte unter dem Namen einer Emancipation des Weibes eine Lehre, welche demselben in der Ausübung die nämliche unpersönliche Stellung auf's neue zurückbringen würde, aus welcher dasselbe erst vermöge der von der kath. Kirche vollzogenen äussersten Adstriction des Begriffs der Monogamie war zu einem höhern Daseyn emporgehoben worden (G. 467). Der Paroxism verläuft zunächst in die Versuche einer entweder gänzlichen oder partiellen Aufhebung der Ehe und des Privateigenthums, jedoch mit Beibehaltung des zinsentragenden Capitalwerthes, mit Anschluss einerseits an die durch Fourier (und Owen) ausgebildete Idee der Phalansteres und Nationalwerkstätten,

andererseits an die durch Baboeuf aufgebrachte Idee der Gütertheilung (Communism). Hierauf in Proudhon's procentlose Nationalbank, der, gegen alle Ehescheidung sich erklärend, die Familie völlig in ihre Heiligkeit restituirt, aber das Eigenthum als Diebstahl erklärt (468. 471). Proudhon's Anarchie oder Ohnherrschaft, wornach es über dem Willen der einzelnen Person keine berechtigte Herrschergewalt giebt, und sowohl die Anmaassung der Verfügung über eine andere Person in der Absicht, sie glücklich zu machen, als auch die Hingebung seiner Person zu solchem Zweck eine unmoralische ist, drückt lediglich den Grundsatz der Autonomie der Vernunft negativ aus. Allein in dieser negativen Umsetzung zeigt sich auch, zu welchem schlaffen Orientalism des Geniessens diese führt (471. 2); während St. Simon's wie Fichte's ewig wahre Grundidee ist, dass die Menschheit, wenn sie sich zu einer grossen Werkstätte des Kampfes mit der Natur, dem Elend und dem Egoism umbilden will, die Organisation ihrer Angelegenheiten ein für allemal der Wissenschaft in die Hand legen muss (468). Doch nicht blos der Proudhon'sche Begriff der Ohnherrschaft, sondern auch seine Kritik des Eigenthums ist der deutschen Philosophie nah verwandt. Kant selber gab noch die Anregung, den Besitz, die Wirkungssphäre der ethischen Personalität, welche bei ihm noch als eine irrationale Grösse im Dunkeln lag, einem rationalen Calcul nach der Formel des Fleisses zu unterwerfen (473).

Alles angeborne Eigenthum wird gleichsam wie ein abzuschaffender Materialism betrachtet. Das Existirende soll allein die autonomische Thätigkeit, die Arbeit seyn. Aber diese Ansicht der Dinge stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Es ist gar nicht möglich, dass aller Besitz durch autonomische Thätigkeit erworben werde. Dagegen spricht der unzweifelhafte Besitz meiner eignen geistigen und körperlichen Fähigkeiten. Man denke ferner an den Besitz guter Freunde, eines treuen Weibes, hülfreicher Verwandten, Beistand leistender Kinder und Enkel, an den Antheil der Luft, die wir athmen, des Weges, den der Wanderer tritt, des Sonnenlichtes, bei dessen Scheine wir arbeiten. Liesse sich von diesem Gesichtspunkte aus nicht mit weit grösserem Rechte der ganze Zusammenhang zwischen Arbeit und Eigenthum als ein künstlicher, unnatürlicher, ver-

schrobener, lediglich durch Tyrannen nach dem erniedrigenden Gesichtspunkte des nur durch Lohn zu kirrenden Sklaven eingeführter, verwerfen und mit Verachtung belegen? Ganz sicher. Es würden alle schwächern Kräfte, welche in jedem Fache die Mehrzahl bilden, gegen die stärkeren und von der Natur bevorzugten sogleich in die Lage des Proletariats herabsinken. So würde eher eine Steigerung, als eine Ausgleichung der üblen Lage der Dinge vor sich gehen, worüber von Seiten der Humanität die gerechte Klage ergeht, dass nur dem gegeben wird, welcher von Natur schon viel bekommen hat, und dem, welcher von Natur wenig bekommen, in Folge dessen auch noch diess Wenige verkümmert wird. Der Humanität ist das an sich Gemeine und Erniedrigende der Eudaimonism des Reichthums, sowie ihr das an sich Edle die Ascese einer geliebten und gewählten Armuth ist (474. 5). Aber vom Standpunkte der Nützlichkeit und Zweckmässigkeit aus, welcher der einzig hier übrig gelassene ist, erscheint das ererbte oder geschenkte Capital als eine nöthige Bewaffnung der menschlichen Kraft, ohne welche sie den ihr aufgetragenen Kampf mit der Natur an keinem Punkte mit Glück zu bestehen vermöchte. Ohne diese Bewaffnung vermag kein Einzelner Etwas. Nivelliren hilft hier nicht das Deficit der Gegenwart an die Zukunft abtragen. Das Elend wird nicht gebrochen durch Stürzung in nivellirtes oder allgemeines Elend, sondern dadurch, dass vorläufige Oasen des Glücks angepflanzt werden, woraus das Elend mit der Zeit den Impfsaamen eigenen zukünftigen Glückes beziehen kann. Dass das letztere möglich werde, dazu gehört blos, dass man die ökonomische und politische Sphäre in ihrer Beurtheilung hinlänglich auseinanderhalte, indem jene überall nur nach den schwankenden und instinktartigen Regeln der Nützlichkeit beurtheilt werden kann, während die politische als die höhere den strengsten und unbedingtesten Grundsätzen a priori unterliegt. Proudhon, der das ökonomische Feld a priori regeln will, schweift hierin ebenso aus, als diejenigen Politiker, welche im Felde der Staatskunst an die Stelle der strengen Prinzipien a priori die Regeln des nationalökonomischen Nutzens oder der corporativen Standesinteressen unterschieben (475. 6). Wenn man von den Bestrebungen des Socialism die krankhaften Bestandtheile ab-

rechnet, so wird man auf eine ältere Institution zurückgelenkt, deren in hoher Blüthe stehende Colonien bereits die sämmtlichen Zonen des Erdtheils bedecken, und überall, wohin ihre Wirksamkeit gelangt, in ihrem Bereiche solide Cultur, strenge Sitte, Treue und Glauben, Rechtlichkeit und ethische Reinheit pflegen. Es sind die Herrnhutercolonien. Mag ihr Glaube in dogmatischer Hinsicht seine Beschränktheiten haben, man sollte bei so grossen Erscheinungen sich weniger die Mühe geben, an ihnen zu mäckeln, als von ihnen zu lernen. Zu lernen aber ist, dass politische Grundsätze ebensowenig als ökonomische Interessen hinreichen, ein gemeinsameres und liebreicheres Leben der Menschen unter einander zu beginnen, dass hingegen religiöse, ascetische, sittliche Fundamente vollkommen hinreichen, solche Wunder zu thun. Es ist aber nicht der Socialism allein, welcher in unsern Tagen im Wahne befangen ist, dass der Mensch vom Brod allein lebe. An eine Verbreitung ächtsocialen Lebens auf Erden ist nicht zu denken, bis nicht blos Herrnhut philosophirt, das in den Prozess der Philosophie bereits zwei tiefeingreifende Geister als Mitarbeiter gesendet, sondern auch die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transcendenz des Absoluten die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt (476. 7. S. 1. 5. 9. 51. U. 1858. S. 553).

Zweites Hauptstück.

Kritik der Fortlage'schen Philosophie.

1. Die Speculation.

Da die Speculation, als der specifische Prozess der Selbstverwirklichung der Philosophie, einen bestimmten Stufengang hat und mancherlei Abirrungen ausgesetzt ist, gegen die sie jedoch jedesmal wieder nur um so energischer ihr wahres Wesen herauskehrt: unterliegt sie auch dem Loose alles Menschlichen, daraufhin angesehen zu werden, als ob diese oder jene Einzelheit an ihr oder gar eine kleinere oder grössere Einseitigkeit ihrer Entwicklung auch schon sie selber wäre. Obgleich schon Plato sie (rep. VII. 534 f. vgl. Ritter G. d. Ph. II. 216. 18. συνοπτικος = διαλεκτικος, θριγκος) als diejenige Thätigkeit charakterisirt, vermöge welcher der Mensch, sich in der Wahrheit und Klarheit seines Wesens erfassend, auf dem Standpunkte steht, von

dem aus jeder Gegenstand theoretisch und praktisch sich allseitig durchdringen und handhaben lässt: zwang ihr doch bereits das Mittelalter nach mancherlei Vorbereitungen durch seinen Hauptrepräsentanten Thomas v. Aquin (s. th. II, 2. q. 80. a. 3 m. 2) den bildlichen transcendenten Nebensinn auf, von speculum ihren Namen zu führen, während die nüchternere und thatkräftigere Auffassung in dem plat. θριγκος die specula festhielt. Hiernach will jeder Gegenstand von seinem eignen Standpunkte aus, der freilich erst im Lichte und in der Kraft Gottes seine wahre Bedeutung hat, durchschaut und behandelt werden. Daher ist auch einem Bernhard (de consid. 5. 2. de int. dom. 70) und Bonaventura (Wegweiser zu Gott) die Speculation die entscheidendste menschliche Thätigkeit, welche nach dem ersteren nicht, wie das Glauben, mit dem gegenwärtigen Leben zu Ende geht, sondern, hier schon beginnend, auch nach dem Tode bleibt, und von Bonaventura als das verbindende höhere Dritte zum Gebet und heiligen Leben geschildert wird. Hatte doch schon Pasch. Radbert (in der ersten Hälfte des neunten Jahrh.) das Verhältniss von Glauben und Einsicht in jenem Sinne (fid. sp. ch. 1, 2. 8. 3, 14) erörtert. Gegenüber der thomistischen Bildlichkeit wurde sie dagegen, ganz im Geiste der modernen Philosophie, von Hegel geradezu verabsolutirt, wesshalb sie, statt in sich Theorie und Praxis durcheinander zu kräftigen und zu befruchten, beiderseits Wahrnehmung und Denken miteinander und dadurch sich selber zu vermitteln und überall den regressiven wie progressiven Weg sich gleich gegenwärtig zu halten, vielfach zur abschreckendsten Verzerrung der ächten Philosophie wurde. Kein Wunder dann, wenn man ihr durch Entstellungen anderer Art von den entgegengesetztesten Seiten wieder aufzuhelfen suchte! Diese ganze Sachlage will im Auge behalten seyn, wenn Fortlage bald gegen die Speculation, indem er die durch Hegel und verwandte Denker in Umlauf gekommene meint, sich erklärt, bald ihren Werth anerkennt, unerachtet er sie auch dann nicht im vollen Sinne des Wortes nimmt, bald aber auch thatsächlich die wahre Speculation theils selber übt, theils in ein überraschendes Licht stellt. Daraus erklärt sich zugleich, dass und wie er auf dem Standpunkte des Energism steht.

Wenn Fortlage von einer Speculation spricht, welche vom 'eld der reinen Beobachtung entweder die Bestätigung oder ie Kritik ihrer Resultate zu erwarten hat (P. XVIII): so ıeint er damit offenbar die ihre eigenen wesentlichsten Moıente im Geiste Hegel's ausschliessende, während die ächte ir sich selber die reine Beobachtung als ihren ersten Schritt ei theoretischem, und als ihren zweiten bei praktischem Vorehen fordert, sowie bei letzterem Verhalten die reflectirende iscussion ihr nächster, bei ersterem ihr zweiter Act ist. Daer konnte von ihm auch der Charakter der aristotelischen Psyhologie nicht genauer bezeichnet werden, als dadurch, dass ier das Beobachtungsfeld des innern Sinnes noch fast ganz nd gar vom speculativen Disput verbaut sei (25), hinter den is zu jenem das Alterthum allerdings noch nicht mit sicherer Iethode zu dringen verstand. Fortlage hebt ebenso stark hervor, dass die Wissenschaft von der Beobachtung zur Erklärung übergehen müsse, widrigenfalls sie den Namen wahrer Empirie nicht verdiene (5), als er es tadelt, auf einem empirischen Felde mit Ueberschlagung der Phänomenologie (des analytischen Theils) sogleich in Aetiologie (den synthetischen Theil) überzuzuspringen (13). Was aber der Beobachtung und Erklärung diese Wechselstellung sichert, ist die beider gleich bedürfende Speculation. Wird daher (nach 12) der Gehalt und die Tiefe der Thatsachen von der psychologischen Empirie nicht erreicht, von der Speculation aber übersprungen: so kann leztere nur eine auf einseitigem Standpunkte stehen gebliebene, unächte und unmächtige seyn, und ersteres seinen entscheidendsten Grund nur in der Verlassenheit jener Empirie von der Speculation haben. Mag nun auch hiebei die Vermuthung der Anfänge zum Bessern auf die nebenordnende Methode fallen, welche Speculation und Empirie neben einander herlaufen lässt (12): auch dieser Unzulänglichkeit ist nur die ebenso reine als volle Speculation gewachsen, welche die wahre Empirie und ächte denkende Discussion als immanente Momente des eignen gesunden Lebens fordert. Darum ist auch, was die moderne Philosophie die rein speculative Methode nennt (6), vielmehr Verzerrung der Speculation in's Abstracte und Unreine. Die speculative Wissenschaft, sagt Ftl. (5), unterscheidet

sich dadurch von der empirischen, dass sie nicht von einzelnen Thatsachen zu allgemeinen Regeln emporsteigt, sondern dass sie von allgemeinen Regeln der Denkbarkeit oder Möglichkeit einer Sache beginnt und von ihnen auf die einzelnen Fälle zurückschliesst. Wäre aber (8) hiedurch vielleicht über alle Speculation abgesprochen? Keineswegs. Denn allerdings giebt es ein Gebiet der Wissenschaft, in welchem der Forschung, soll dieselbe überhaupt möglich seyn, gestattet seyn muss, all ihre Gründe für das, was da ist, lediglich aus den allgemeinen Regeln seiner Denkbarkeit oder Möglichkeit zu entnehmen. Dies Gebiet ist die Metaphysik. Freilich ist das rein speculative Verfahren in der Metaphysik nur als ein Nothbehelf anzusehen, weil auf ihrem Gebiete, wo keine unmittelbare Beobachtung möglich ist, kein anderes übrig bleibt, ein Nothbehelf, welcher so lange aufgeschoben werden muss, als es noch irgend etwas zu beobachten giebt. Daher sind speculative Gegenstände im eigentlichen Sinn nur solche, welche gar nicht anders als nach den blossen Regeln ihrer Denkbarkeit untersucht werden können, dergleichen die Lehren von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind. Dabei ist auch das speculative Verfahren vor allen Dingen nicht zu verwechseln mit der Anwendung der Denkbarkeitsregel auf dem Felde der Beobachtung selbst. Denn ein ganz anderes ist es, eine Beobachtung dadurch zu constatiren oder erst zu einer solchen zu machen, dass man sie von Widersprüchen und Confusion reinigt, d. h. dass man die einzig mögliche Art herausstellt, wie sie wirklich gedacht und festgestellt werden kann, ein anderes, statt der Beobachtungen des innern Sinnes blos den Begriff der Seele den Denkbarkeitsregeln zu unterwerfen, wobei man die Beobachtungen des innern Sinnes in ihrer ganzen unentwirrten Confusion ruhig neben her spazieren lässt (9). Allein gerade der speculative Drang des menschlichen Geistes, Alles in seinem wahren Wesen anschauend, denkend und wissend zu erkennen, bewirkt es, dass er überall durch die unmittelbare Wahrnehmung denkend zur wirklichen Möglichkeit durchzudringen sucht, aber freilich auch dabei nicht stehen bleibt, sondern zuvor das Wie, das Gesetz, die Natur des Gegenstandes als seine Nothwendigkeit und conditio sine qua

n erfasst, und darum zu dem Dass und Wie auch noch das 'as zu gewinnen versteht. Was daher Ftl. hier der Speculation ıspricht, ist, soweit es immerhin gelingt, die Frucht eben res leisen Einflusses, und was er ihr zuschreibt, ist blos ein nzelner ihrer Schritte, um sich den Erfolg zu sichern. Erklärt · sich doch selber in Beziehung auf die urbildliche Entelechie, elche unter die speculativen Gegenstände gehört, zu denen : auch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit rechnet, gegen die ant'sche Redeweise, als ob sie ausserhalb aller möglichen rfahrung fiele (b. 365).

Allein Fortl. characterisirt auch den speculativen Standınkt vom Hauptgebiete seiner Forschung aus, dem psychoıgischen Wissen nämlich, dessen Gegenstand der Mensch in einem tiefsten und innersten Wesen ist, mit wahrer Meisterchaft. Hier hat, sagt er (a. 3), was ist, seine Blüthe, und, ras werden soll, seinen Anfang, und daher empirisches (soll eissen: theoretisches) und praktisches Wissen seinen unumänglichen Mittelpunkt, der uns um so wichtiger ist und um o näher liegt, als er mit unserer eignen Existenz zusammenällt. Auch zeigt sich dieser Ort dadurch von sehr wichtiger und centraler Natur, dass an ihm die empirische Thätigkeit des Beobachtens und die (reflectirend denkende) des Discutirens der Beobachtungen sich enger und unmittelbarer berühren als irgendwo sonst. Denn das Organ der Beobachtung des innern Sinnes ist das unmittelbare Selbstbewusstseyn, welches zugleich, in Activität gedacht, die denkende und reflectirende Potenz in uns bildet, so dass hier gleichsam von einem ungetheilten Punkt aus die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten unseres Erkenntnissprozesses sich verbreiten, welche auch an diesem Punkte ihrer innigsten Berührung noch auf das sorgfältigste unterschieden werden müssen. Allerdings ist das Selbsterkennen verwickelter, als das Erkennen äusserlicher Objecte, obwohl es, weil ja jeder sich selbst der nächste ist, das einfachste zu seyn scheint. Unser Blick ist von Natur (d. h. in unserer unmittelbaren Existenz) nach aussen gerichtet. Daher er anfangs, sobald er sich auf innere Objecte wendet, soviel erblickt, als der, welcher aus dem hellen Sonnenlichte in ein dämmeriges Gewölbe tritt, bis sich allmählig das Auge

gewöhnt hat. Dennoch bleibt aber auch bei der vollen Gewöhnung die Anstrengung und Richtung der Aufmerksamkeit in der Discussion des innern Sinnes am höchsten gespannt, höher als in der Discussion eines äusserlichen Sinnfeldes. Dabei ist auch die Art der Discussion eine andre, schwierigere. In einem jeden Objecte der Beobachtung des innern Sinnes kommt sehr Verschiedenartiges durcheinander gemischt vor, dessen Trennung der gewöhnliche Verstand niemals denkt, dessen genaue Sonderung aber zuvor vorgenommen werden muss, wenn auch nur eine einzige der auf diesem Felde anzustellenden Inductionen gelingen soll. Die Klarheit und Deutlichkeit des zu Sehenden, welche auf dem Felde des äussern Sinnes entweder sogleich von selbst vorhanden ist, oder doch durch Hülfe eines Mikroskops sehr leicht gewonnen wird, muss auf dem Felde des innern Sinnes erst auf mühsame und künstliche Art durch eine genaue Begriffsanalyse an der Hand des Nachdenkens gewonnen werden. Das Nachdenken ist das Mikroscop des innern Sinnes. Die blosse einfache Auffassung, die bei den Anschauungen des äussern Sinnes blitzartig und mühelos von statten geht, vollzieht sich bei den Anschauungen des innern nur mit Anstrengung und Schritt vor Schritt. Nirgends ist daher auch die Hauptgefahr alles wissenschaftlichen Forschens, nämlich zusammengesetzte Qualitäten für einfach zu halten, grösser als in der Psychologie, nirgends aber auch der einfache Grundsatz des Scharfsinns, alles Trennbare zu trennen, fruchtreicher und ergiebiger als hier. Und wenn die Wissenschaft des innern Sinnes dadurch in bedeutendem Nachtheil steht, dass sie erst mühsam nach dem Punkte zu ringen hat, auf welchem die Wissenschaft des äussern mühelos steht, so hat sie dagegen auch wieder den Vortheil, dass eine jede wirklich gelungene ihrer mühsamen Beobachtungen an Werth sogleich tausend sinnliche Anschauungen aufwiegt, weil das Wesen unserer selbst durch jene auf eine tausendmal nähere Weise berührt wird als durch diese (4).

Doch wie, wenn das schlechthinige Wesen uns noch unendlich näher wäre, als das unsrige sich selber? Wenn die Vernunft in der engsten und schärfsten Bedeutung des Wortes zum äussern und innern Sinn unser drittes unmittelbares Wahr-

nehmungsvermögen wäre, nämlich das des Schlechthinigen, das freilich himmelweit von einem blossen Abstractum verschieden ist? Wenn, wie die Forschung mit dem äussern und die mit dem innern Sinn einander wechselweis bedürfen, zu beiden noch überdies die Vernunftwahrnehmung nöthig wäre, die auch jener nicht entbehren könnte? Und zwar all diess einstweilen blos für das Erfahrungsgebiet. Fortlage speculirt im Felde jener beiden Sinne so handfest, dass es Wunder nehmen müsste, wenn dadurch nicht auch die bisherige Erkenntniss des schlechthinigen Wesens irgendwie, und wenn vielleicht auch nur nebenbei, gewinnen würde. Versteht man, sagt er (b. 13. 4), unter Masse das ausgedehnte und Widerstand leistende Wesen, so sind die unaufhörlich sich widerholenden Impulse zur Annäherung, welche es sowohl giebt, als empfängt, allerdings nicht in diesem Begriffe mitenthalten. Aber da die Erfahrung lehrt, dass die wirkliche Masse niemals und nirgends vorkommt, ohne solche Impulse zu geben und zu empfangen: so muss uns dieses eine Aufforderung seyn, jene Impulse zugleich mit als einen unabtrennbaren Bestandtheil in den Begriff der Masse aufzunehmen, oder, um die Sache grammatikalisch (aber auch speculativ) auszudrücken, das Urtheil, dass die Masse schwer sei, aus einem synthetischen in ein analytisches umzuwandeln. Thun wir dieses, so bleibt zwar noch immer das Räthsel übrig, wie im ausgedehnten und Widerstand leistenden Wesen die Eigenschaft der Annäherungsimpulse mit seinen übrigen Eigenschaften zusammenhänge. Diess bleibt dann aber nur noch zuletzt eine Aufgabe für die speculative Metaphysik, über welche sich rein empirische Wissenschaften, wie die Physik und Psychologie es sind, vollständig beruhigen können. Der Begriff einer tastbaren Materie (345) ist nicht davor zu retten, dass er nicht bei fortschreitender wissenschaftlicher Erfahrung zur blossen Hülse herabsinke, in welche der Inhalt gründlicher und brauchbarer Erfahrungen niedergelegt sind, ähnlich wie der Anblick des Himmelsgewölbes auch nur die äusserliche Decke ist, durch deren Aufhebung man erst in die Geheimnisse der wirklichen Bewegung der Gestirne eindringt. Darum wird aber doch auch beim vollendetsten Zustande der Wissenchaft der rohe Begriff der Materie ebensowenig als der verworrene Anblick des Him-

melsgewölbes aus der Anschauung selbst verschwinden können, weil er sich vor diesem Anblicke nur um Weniges in Betreff seines unwillkührlichen und instinktartigen Zustandekommens auszeichnet (346). Wir berühren hier einen wichtigen metaphysischen Streitpunkt, nämlich die Frage, ob der Begriff der materiellen Substanz das Erzeugniss eines unmittelbaren Anschauungsvermögens oder Sinnes (common sens), oder ein Artefact des urtheilenden Verstandes sey, welcher ihn aus dem durch die Sinne gegebenen Vorstellungsinhalt erst combinire und erschaffe. Obwohl die zweite Vorstellungsweise der Wahrheit näher kömmt, als die erste, so kann sie doch auch wieder die Thür zu entgegengesetzten Irrthümern werden. Die Vertheidiger des common sense haben darin Recht, dass sie die Erzeugung des Bildes der Materie einem blinden und unabänderlichen Instinkte zuschreiben. Aber sie haben Unrecht darin, dass sie lehren, man müsse bei diesem oberflächlichen Instinkte stehen bleiben und dürfe denselben nicht durch das Nachdenken in seine Entstehungsmotive auflösen. Keine noch so scharfsinnige Dialectik reicht aus, jene metaphysische Streitfrage aufzuhellen, sobald nicht die aus psychologischer Beobachtung geschöpfte Einsicht in eine zweifache Thätigkeit der Aufmerksamkeit, eine blinde und unwillkührliche in der Complication, eine freie und willkührliche im Nachdenken, hinzutritt (347). Doch nicht blos im Gebiet der Natur, sondern auch in dem des Geistes weiss Ftl. den ächt speculativen Standpunkt zu würdigen. In allem Denken und Erkennen, sagt er (a. 123) sehen wir uns durch Begriffe gebunden und geleitet, welche nur dem Philosophen zum Bewusstseyn gelangen, also in ihrer gewöhnlichen Wirksamkeit unbewusste Begriffe sind, welche blind erworben wurden, unbewusste apriorische Schemata, wie dasjenige des Ja und Nein.

Fortlage verfolgt sogar das natürliche und geistige Universum bis zum Anblick desselben in seiner Vollendung in Gott. Der Zustand des Isolationstriebes in seinem reinen Zustande, wohinein er geräth, wenn er die aus sich entlassenen Propagationstriebe auf's neue in sich zurücknimmt, ist der innere Sinn (b. 253). Erst dann aber, wenn das Bewusstseyn hinzutritt, kömmt eine grössere Annäherung der freigewordenen

Triebe an den Mechanism einfacher Lust- und Unluststrebungen vermöge der Reduplication zu Stande. Und nur allein in dem Maasse, als dies geschieht, wird der Triebmechanism des vereinzelten Selbst vergleichbar mit demjenigen des reinen. Jede Function hingegen, welche auf dem physiologischen und animalischen Mechanism der Triebe, also auf der Verbindung der bewussten Triebtheile mit den unbewussten und der letztern mit den ponderabeln Massentheilen beruht, entbehrt jeder Aehnlichkeit mit den im allgemeinen Selbst stattfindenden Urprozessen. Eine Ahnung dieses Unterschiedes macht sich im gemeinen Leben dadurch gelten, dass man einen Theil der auf Reduplication beruhenden Gefühle, nämlich die intellectuellen, ästhetischen, religiösen und moralischen, als geistige Gefühle oder Gefühle höherer und edlerer Art unterscheidet von den körperlichen Gefühlen, welche auf unmittelbare Weise in den Bedürfnissen des Lebens begründet sind und ihre Lust nur allein in einer Befriedigung derselben haben (255. 6.). Der Secretionstrieb schlägt, wenn er frei wird, auf sich selbst zurück als ein Trieb der Flucht des Selbst vor seinem eignen Zustande, welcher nun an die Stelle eines dem Selbst unangemessenen Stoffes tritt. Da aber dieser feindliche Stoff eben das Selbst in seiner gegenwärtigen Lage und Gestalt ist, so empfindet sich dasselbe hiemit in einen innern Zwiespalt gesetzt. Dass das Anticipationsbild dieses radicalen innern Zwiespaltes in alle die Elemente als ähnliche einzuschmelzen vermag, welche das Selbst auf eine specielle Art mit sich in Zwiespalt setzen, indem sich darin entweder Gefühle gegen Gefühle empören, oder Gedanken mit Gedanken streiten, oder Thaten gegen bessere Ueberzeugung anrennen, dieses ist in abstracto wohl begreiflich, wenn wir auch dabei nicht im Stande sind, das die Verschmelzungen bewirkende Anticipationsbild selbst rein darzustellen. Wir sind damit unmittelbar vor das Thor des Selbst angelangt (265. 6.). Das Ansichseyn des Isolationstriebes eines Organism fällt mit dem Zustande einer Exspiration seiner sämmtlichen Propagationstriebe und folglich mit dem Tode zusammen. Der Isolationstrieb kündigt sich durch seine Wirkungen als den nach dem Schema der Entelechie organisirenden Urquell der Inspiration aller Propagationstriebe an; aber dieser Urquell in seinem An-

sichseyn tritt nicht in die Erscheinung und am wenigsten dort, wo alle Triebe des Organism auf der höchsten Stufe ihrer Inspiration stehen, im Schlafe. Ungleich mehr ohne Zweifel giebt uns von seiner an sich seyenden Qualität der Zustand derjenigen Triebpartikeln zu erkennen, welche in die sensible Nervenbahn und damit in den Zustand der Reduplication übergetreten sind. Denn diese haben ihren inspirirten Zustand verlassen und sind in den Zustand der Exspiration bereits wirklich eingetreten. Aber der Unterschied zwischen ihnen und dem Zustande des an sich seyenden Isolationstriebes muss doch noch immer so gross seyn, als der Unterschied ist zwischen exspirirten Partikeln, welche sowohl mit exspirirten als auch mit inspirirten in Consensus stehen, und exspirirten Partikeln, welche nur allein noch mit exspirirten in Consensus sind. Um sich diesen für sich unanschaulichen Begriff einigermassen näher zu bringen, reflectire man auf die Grösse der Kluft, welche stattfindet zwischen den inspirirten Partikeln des Pflanzenwachsthums, welche nur allein unter sich, und den inspirirten Partikeln des Thierlebens, welche nicht allein unter sich, sondern auch mit exspirirten Partikeln im Consensus sind. Soweit die Kluft ist, welche sich innerhalb des physiologischen Lebens zwischen reiner und gemischter Inspiration aufthut, ebensoweit dürfte auch wohl sicher die Kluft zwischen gemischter und reiner Exspiration ausfallen, welche sich innerhalb des bewussten Lebens erstreckt. Und was in dieser Beziehung von dem an sich seyenden Isolationstriebe gilt, das gilt ebenso von der ihm als solchem beiwohnenden bildnerischen Urform oder Entelechie (361. 2). Zwischen der Aristotelischen und dieser Theorie besteht der Unterschied, dass letztere zwischen der urbildlichen Entelechie, wornach der an sich seyende Isolationstrieb die Propagationstriebe mit electrischen Kraftquellen inspirirt, und der abbildlichen Entelechie im empirischen Bewusstseyn oder dem Schema des sensus activus, dem Bewegungsraum der zweiten Potenz unterscheidet, während Aristoteles beide untereinander mengt. Aber auch dann würde man aus dem Bezirke correcter Wahrheit weichen, wenn man die urbildliche Entelechie des an sich seyenden Isolationstriebes nach jener beliebten Kant'schen Redeweise unter die Gegenstände rechnete, welche ausserhalb aller möglichen Erfahrung fielen. Vielmehr wird

Jedermann ohne Zweifel die Erfahrung derselben machen, sobald die sämmtlichen Propagationstriebe seines Organism zur Exspiration gelangen. Aber da diese Erfahrung erst dann und niemals früher eintreten kann, so ist für den (zeitlich) gegenwärtigen Zustand unseres Lebens die urbildliche Entelechie ein transcendenter Begriff, welcher an der Grenze des Wissens steht und nicht mehr mit Deutlichkeit in den Kreis des Wissens gezogen, aber auch ebensowenig entbehrt werden kann. Man darf ihn insofern auch wohl einen speculativen nennen, aber nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne dieses Wortes, worin die Annahme einer Wassermasse in einer schwarzen Wolke, welche am Himmel heraufzieht, so lange eine blos speculative Erkenntniss genannt werden darf, bis ich die Tropfen auf der Haut fühle, und sich mir der speculative Begriff in einen empirischen verwandelt (363. 4. S. 5). Allein noch mehr, Fortlage kennt ausser unserm zeitlich gegenwärtigen Zustand einen uns wesenhaft gegenwärtigen, den über den Zeitwechsel erhabenen unseres Bewusstseyns als unserer Selbstthat, so dass unsere Erfahrung nicht auf jenen beschränkt seyn kann, sondern gegenwärtig schon darüber hinauszureichen vermag, wenn wir nur es nicht an der erforderlichen Anstrengung und Entwicklung der Energie, was in unserm Willen steht, gebrechen lassen (P. 252. 3. F. 844).

Soweit aber der Mensch in der Speculation sich und alles Andere in seiner Urkräftigkeit erfasst, wie hier trotz der Einwendungen gegen die Speculation nach einander unserm Innersten, der Naturwelt und selbst Gott geschah, ist seine Philosophie Energism (M. VI. 137). Daher auch bei Ftl. ihre Bedeutsamkeit für das Leben, sowohl überhaupt, als nach Maassgabe des Standes ihrer Selbstverwirklichung in besonderer Ausdehnung und Intensität. Die Anwendung der allgemeinsten Wissenschaft, der Philosophie, heisst es (G. 50. 1), ist zugleich von der allgemeinsten Natur, eine Anweisung, wie überhaupt vernunftgemäss gelebt werden soll. Je weiter sich aber die philosophischen Schulen ausbreiten, desto mehr pflegen sie in gewisse allgemeine Manieren auszuarten. Die Hegel'sche verwandelte sich allmählig in eine blosse kritische Manier, während sich die Schelling'sche eine phantastische und visionäre Art angewöhnt.

hat. Dadurch verliert die Philosophie, indem sie in die historische Kritik oder in die poetische Behandlung jedes beliebigen Stoffs zurückweicht, allen positiven und ausschliesslichen Inhalt (482). Zu jenen beiden entgegengesetzten Manieren gesellte sich zuletzt noch eine dritte aus der psychologischen Schule als eine Manier der Auffassung des Menschenlebens nach den psychologischen Kategorien, welche sich aus der Anschauung eines Vorstellungsmechanism ergeben. Dies sind die eigentlichen Wirkungen der Systeme auf das Leben unseres Volksgeistes im Ganzen und Grossen. Es sind nicht unmittelbare, sondern mittelbare Wirkungen, welche erst dann mächtig hervortreten, wenn die Krystalle der Systeme anfangen an ihren Rändern zu zerbröckeln und zu verwesen, und so eine durch Gährung und Moder entstehende Gartenerde allgemeiner geistiger Befruchtung absetzen. Wenn aber nun über diesem Umschlagen der Philosophie aus Methode in Manier nicht alles strengere Verständniss der letzten Grundlagen am Ende verloren gehen soll, so ist ein Zurückgehen der Kritik in ihren Anfang nöthig. Ein blosses Fortdenken auf der Kantischen Basis reicht nicht aus. Dabei wird immerhin der successive Ideengang von Kant bis Hegel seyn und bleiben, was im Alterthum Plato und Aristoteles waren; klassische Grundlage für Jahrtausende. Der Grund ist vollendet, der Ausbau hat zu beginnen (483. 4. vgl. H. X.).

2. Die Erkenntnisslehre.

Die Wurzel des theoretischen wie praktischen Bewusstseyns ist Fortlagen von so energischer Natur, dass sein Wissen noch das, was Mathematik, Physiologie und Logik ihrerseits als das Ursprüngliche betrachten, als Produkt eben jener Wurzel nachzuweisen versteht. Dennoch ist die von ihm erreichte Bewusstseynsbasis erst eine Seite der wirklichen, woraus sich sogleich schon beim Bewusstseynsprozess der Umstand erklärt, dass unser Philosoph, so wenig ihm auch der Unterschied von Wachseyn und Bewusstseyn und von Vorstellen und Denken entgeht, denselben doch nicht in seiner Schärfe festhält. Gleichwohl bekömmt, indem er seiner Bewusstseynswurzel durch die Stufenfolge der Wesen nachgeht, diese an ihr wieder eine auch den dunkelsten Regionen noch zu gut kommende Erhellung. Um so mehr eröffnen

Fortlage's herrliche Aufschlüsse über das Bewusstseyns-produkt, wenn die ganze Bewusstseynswurzel dahinter in Wirksamkeit tritt, die umfassendsten und lichtesten Aussichten in seine theoretische wie praktische Natur.

a. Der Bewusstseynsstandpunkt.

Es giebt keine Seite des Wissens, die bei Fortlage nicht ihren Ursprung aus der Energie des Erkennenden ersehen liesse. Ihm sind Ja und Nein Triebkategorien (a. 92). Er spricht von einer thätigen Disjunction. Denn in der Thätigkeit der Disjunction enthüllt sich ihm ein Prinzip, in welchem die sämmtlichen verschiedenartigen Bedeutungen, worin der Begriff des Bewusstseyns angewandt wird, ihre völlige Auflösung und Erklärung finden (386. vgl. 57). Doch auch der Vorstellungsinhalt selber ist energisch. Wenn die Grösse und Kleinheit der Neugierde bei einer Frage sich richtet nach der Grösse oder Kleinheit der Begierde oder des Abscheues, den die in Disjunction stehende Vorstellung durch ihren Inhalt auf das fragende Wesen hervorbringt: so ist das in der Neugierde wirkende Prinzip eben der Inhalt dieser Vorstellung als ein solcher (88). Die Produkte, welche sich im Gedächtniss erhalten, thun es stets gemäss der Energie, womit ihr Bildungsprozess vor sich ging (b. 477). Herbart ist daher auch, wenn er jeden Gedanken für eine erfüllte Begierde hält, und nun die Begierden sammt den sie begleitenden Gefühlen für aufgehaltene Prozesse der Gedankenbildung erklärt, in jener Hinsicht ebensosehr im Recht, als in dieser im Unrecht. Denn aus dem Ersteren folgt nur, dass einige (nicht aber alle) Begierden Gedankenbildungen sind (a. 359. 60). Ein jedes Nachdenken kömmt nur dadurch zu Stande, dass der Begriff, über welchen nachgedacht wird, sich mit Gefühlen oder Trieben schwängert, welche einander hemmen. Da nun beim Nachdenken die überwiegende Mehrzahl der Begriffe von secundärer Natur sind, so findet dabei eine beständige Schwängerung der secundären Vorstellungen durch Gefühle statt. Sie heisst Phantasie. Diess ist schon der Fall bei der einfachen sinnlichen Aufmerksamkeit. Die lebhaften Gemälde der Dichtkunst bestehen sämmtlich aus Gedächtnissbildern, welche in der Seele des Dichters von starken Gefühlen durchschwängert waren, und dadurch

solche Gestalt gewannen, dass sie in empfänglichen Seelen wieder ähnliche Gefühle hervorrufen. Ein zu grosser Mangel an Lebendigkeit der Phantasie kann daher der Fähigkeit des Nachdenkens gefährlich werden, während freilich auch die reiche und leicht anklingende Phantasie verleiten kann, sich zu sehr am Spiele lebhafter Vorstellungen als solcher zu ergötzen und darüber das, wozu sie beim Denken nur Mittel sind, nämlich das fernere Nachfragen, zu vergessen (407. 8. vgl. F. 843 fg.). Die Anticipationsbilder in den Sinnennerven lassen nicht allein das Bewusstseyn durch bis zur unmittelbaren Berührung desselben mit den exspirirenden Partikeln der Nerventriebe, sondern sie bewaffnen auch das Bewusstseyn durch den ihm zugeführten Zuwachs von Vorstellungsinhalt, welcher nicht nur als zugeführter Stoff zur Vervollständigung seiner Anticipationsbilder in demselben ruhen bleibt, sondern auch als Reiz auf dasselbe zurückwirkt. Da nämlich das Bewusstseyn darin besteht, dass ein Ast der Anticipationswurzel sich seine Anticipationsbilder aus sich selbst erzeugt, so werden ihm die Sinnenreizungen Veranlassung, Anticipationsbilder frei zu erzeugen, die irgend eine Aehnlichkeit mit ihnen haben und die er ohne diese Ermunterung nicht hervorgebracht hätte, welche dann aber ihrerseits frei aus sich heraus einen so grossen Aufschwung nehmen können, dass sie Alles, was die sinnliche Erfahrung bietet, weit überschreiten, wie wir diess bei der Entwerfung von Idealen, seyen diese nun von wissenschaftlicher, ethischer, politischer, ästhetischer oder religiöser Natur, mit vorzüglicher Deutlichkeit wahrnehmen (b. 483. 4).

Weil der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung ein unzergehender zu seyn pflegt, so bietet er dem beliebigen Zergehen, in welchem beständig unsere innere Vorstellungswelt begriffen ist, die festeste und bequemste Unterlage. Auf ihr geht die spontane oder inwendige Thätigkeit des Bewusstseyns an, nach Trieb, Willen und Neigung das durch die Wahrnehmung immer nur an den einen Ort einer Scala geknüpfte Element auch zugleich an einen der unzählig vielen andern Oerter derselben zu knüpfen, ein Act, zu welchem der Stoff jedesmal durch das Gesetz der Verschmolzenheit des Aehnlichen sich von selbst vorfindet. Da aber eine jede inwendige Wahrnehmung eines sich bei solcher Gelegenheit darbietenden Stoffes, und sey sie eine

noch so flüchtige, schon ein Haften der Aufmerksamkeit enthält: so wird in der Ausübung die verworfene Vorstellung immer ebensowohl gebildet als die gewählte, die vor jener nur voraus hat, dass der Wille sich mit ihr verbindet und darum von der verworfenen abwendet. Man kann hienach die Schnelligkeit und Geläufigkeit der inwendigen Production und die schwindeln machende Fruchtbarkeit derselben an zergehenden Vorstellungen ermessen (a. 199). Dass diese im Bewusstseyn und Vorstellungsinhalt durch die Gefühle, Ideale und Wahrnehmungsbearbeitungen zum Vorschein kommende Urthätigkeit jedoch nicht nur theoretischer Natur ist, sondern sich auch auf das practische Verhalten erstreckt, ergiebt sich nicht blos nebenbei, sondern in ganz specifischer Weise. Der kampflustige Streiter, welcher ungeduldig auf das Zeichen zum Angriff harrt, verrichtet inwendig schon alle Bewegungen des Angriffs. Im Zorn und in sonstigen heftigen Gemüthserregungen müssen wir uns grosse Gewalt anthun, dass die innern Bewegungen, die innern Worte nicht äusserlich hervorbrechen. Dabei unterscheiden wir sie genau von Vorgängen im blossen Einbildungstriebe (b. 446). So ist das Schema des activen Sinnes in zwei Kammern verlegt. Es findet sich nicht blos im äussern, sondern bereits schon im innern Leben. Bei einem vorzugsweise in Gedanken und im innern Sinne Beschäftigten wird das Aufsteigen des innern Triebastes ein vorherrschendes und begünstigtes seyn und daher die Triebhemmungen der äussern Bewegungen sehr erleichtern. Der gebildete Mann hat daher seine Bewegungen und Aeusserungen auf's höchste in seiner Gewalt (464. 5). So stimmen ein Plato und Aristoteles in einem frühern Weltalter ihr Nervensystem ausnahmsweise zur Gewöhnung an höhere Denkbewegungen um, deren Ausübung erst in spätern Weltaltern zur constanten und wie mit der Muttermilch eingesogen wird (468).

Eines Urthätigen versichert, dessen Schlechthinigkeit damit noch immerhin dahingestellt bleiben kann, dringt darum auch Fortlage's Philosophie noch hinter Mathematik und Physiologie nicht blos, sondern auch hinter die Logik. Grossen Lohn, sagt er (a. 12), bringt in der Wissenschaft schon das blosse Bestreben, wirklich erklären zu wollen, sich nicht mehr zum

Spielballe einer historischen Reihe von Erscheinungen herzugeben, sondern dreist auf dieselben, so flüchtig sie seyen, zuzugehen mit dem Fangstrick des Gesetzes. Der Mathematik sind Zeit, Raum und Zahl Grundbegriffe, der Psychologie Erzeugnisse, welche in ihre Factoren zerlegt seyn wollen und ihre Quellen in der Vertauschbarkeit gewisser Grundbestimmungen des Trieblebens haben (XVIII. XIX). Der Trieb, welcher in der Physiologie als das erst zu Erklärende, obwohl niemals Erklärte, gilt, wird in der Psychologie aus innerer Beobachtung erkannt, wesshalb er von der wohlberathenen Physiologie als vollendeter Begriff aus der Psychologie zu entlehnen wäre und als solcher den Maassstab zu bilden hätte (b. 4). In eben dem Maasse, als die Grundverhältnisse des Volumens und der Schwere die Maassstäbe sind für die Stöchiometrie der Massen, und als die mathematischen Gleichungen die Maassstäbe sind für die physikalischen Kräfte, sind die psychologischen Grundverhältnisse des Triebmechanism und seiner Hemmungen im Act des Bewusstseyns, zusammengehalten mit dem electrischen Nervenexperiment, die einzig möglichen Maassstäbe für das, was im Nervenbau eines Organism vorgeht (a. XV). Der Glaube, dass man in dem Inhalte der Logik, in diesem engen Kreise von Formeln höchst abgeleiteter Natur, den wirklichen Urgesetzen des Denkprozesses auf den Grund sehe, ist kein geringerer Irrthum, als wenn Jemand die Bewegungen des Stunden- und Minutenzeigers an der Uhr einer Spontanëität derselben zuschriebe, weil er keine Ahnung von dem durch das Zifferblatt verdeckten Getriebe des Räderwerkes hätte (204). Die logischen Kategorien sind nur Produkte, durchaus nicht bewegende Kräfte der Aufmerksamkeit. Sie sind nichts weiter als die Gedächtnissbilder, welche von den Bewegungen der freien Aufmerksamkeit zurückbleiben. Ihre Macht und Grösse besteht demnach nicht darin, dass sie die abstractesten Gedankenbilder sind, die es giebt, sondern darin, dass sie die unmittelbarsten Abbilder der ewigen Gesetze des Trieblebens sind, welches allem Daseyn als sein tiefstes Fundament untergebaut ist (464. 165).

b. Der Bewusstseynsprozess.

Erst vermöge dieses Standpunktes des Energism konnte es 'tlagen gelingen, das Bewusstseyn einerseits vom Empfinden, lererseits vom Gehirn so genauu unterscheiden, dass man r einsehen muss, Empfindung sey weit und breit vorhanden, es noch kein Bewusstseyn giebt, und das Bewusstseyn sey ıeswegs vom Gehirn unbedingt abhängig. Auch erklärt es ı hieraus, in welchem Sinne nun der Trieb und der Bewe-ıgsnerv in Betracht kam. Nur aber fragt es sich, ob man ı bei jenem als letztem Hintergrund beruhigen kann. Das trum des sensibeln Lebens ist, wie Ftl. bemerkt, die centrale ;end um die Höhlen nebst den beiden Hemisphären des ssen Gehirns. Dass nun der Anschein, das Bewusstseyn stehe ı sensibeln Nervenprinzip näher als dem motorischen, sey dem ızip des singulären oder bildlichen Vorstellungsinhaltes ver-ıdter als dem der Triebe, falsch sey, auch nur auf den Arg-ın zu gerathen, ist ohne Zuhülfenahme einer genauen und aillirten Beobachtung im innern Sinn ebensowenig möglich, ohne Beobachtung des Sternenhimmels die Vermuthung einer vegung der Erde (a. 115). Dazu nimmt man noch den Um-nd, dass ein Druck auf die Hemisphären des grossen Gehirns der Stelle das Prinzip des Bewusstseyns ausser Thätigkeit ɛt; als ob man es, wenn es auf Chloroform einschläft, in den 'uchsnerven, und, wenn auf Spirituosa, in den Geschmacks-ven versetzen müsse (116). Was man sonst noch für den ; des Bewusstseyns in einem einzelnen Theile des Nerven-ıes gelten macht, ist die untheilbare Einheit des Bewusst-ns. Allein diese ist die Wirkung des Bewusstseyns, welches Agens nur in einer Hemmung von Trieben und Strebungen teht, die einen complicirten Mechanism bildet (117). Fortl. ss sogar schon von Bewusstseynsprozessen in gehirnlosen eren vor ihrer Existenz (b. 440), sowie von solchen über-pt nach Entbindung vom Körper (363). Sollte nun aber klich das Bewusstseyn als Agens, ja die Substanz des Be-ıstseyns (116), in der Triebhemmung bestehen? Es liegt im ;sen des Triebes, aus sich hinaus zu treiben. Hemmt er sich, kömmt diess offenbar nicht von ihm. Es kömmt, erwiedert tl., in der That nicht von ihm, sondern vom Gegentrieb.

Allein, was bringt die beiden Triebe in diese Stellung zu einander? Die sich hemmenden Triebe sind der in sich gespaltene Grundtrieb (a. 474.) Allein dann ist ja dieser wieder der sich selber hemmende Trieb? Im Bejahungsfalle aber könnte die Hemmung nicht mehr die Substanz des Bewusstseyns seyn. Das Spiel der hemmenden Gegentriebe ist auch fürwahr nicht die Substanz des Bewusstseyns selbst, sondern dient nur als Mittel (b. 461). Stimmt diess aber noch mit der diesen Fragen zu Grunde liegenden Behauptung über die Substanz des Bewusstseyns überein? Ueberdies treffen ja im Bewusstseyn viele solcher Triebspaltungen oder gespaltener Triebe zusammen, so dass mit der Stellung dieser zu einnnder die nämliche Schwierigkeit von neuem da ist. Allein wenn es auch, wie es der Fall ist, so viele verschiedene Bewusstseynsthätigkeiten giebt, als gehemmte und gespaltene Triebe vorhanden sind, so folgt doch nicht, dass die Triebe des Organism in ihrer Wurzel nothwendig ebenso verschiedener Natur von einander seyn müssen, als ihre Organe, worin sie wohnen. Ist die Einheit des aufmerkenden und überlegenden Bewusstseyns wirklich von der Art, dass die verschiedene Qualität der Triebe, deren Hemmung Bewusstseyn genannt wird, erlischt und sich erst nach Beantwortung der Frage wiederherstellt: so wird nothwendig eine Identität der Triebe in ihrer Wurzel angenommen werden müssen (a. 118). Allein entweder wird jetzt am Ende alle Triebhemmung unmöglich, oder das Identische ist nicht mehr ein Trieb, in welchem Falle dann das Bewusstseyn noch immerhin nicht die Ursache, doch aber die Vermittelung der Triebhemmung, wie diese die conditio sine qua non des Bewusstseyns sein müsste. Erst dann weicht auch das Missverhältniss der bei der Fragefähigkeit in Betracht kommenden Geduldfähigkeit zur Stärke oder Schwäche des Triebes (96. 7), indem letztere gar nicht mehr der entscheidende Maassstab dafür ist. Endlich erklärt Ftl. selbst (a. XIII) Vernunft und Trieb für einander ausschliessende Zustände desselben Ich, so dass er also nie die letzte Quelle der Vorgänge eines Wesens seyn kann, das irgend eine Macht über den Trieb an den Tag legt.

Daher, dass Ftlg. die Energie erst in einer einzelnen Art von Selbstbestimmung, was der Trieb ist, und nicht in der

Selbstbestimmung geradezu erblickt, kömmt es auch, dass er in der scharfen Abgrenzung des Bewusstseyns und seiner wesentlichen Stufen sich nicht ganz gleichbleibt. Ein vorstellendes Wesen, das nicht zum Bewusstseyn käme, seine Vorstellungen selbst nicht gewahr würde, käme auch, sagt Ftl. (a. 75. vgl. b. 361), nie zum Wachen. Allein offenbar besteht schon bei den wirbellosen oder unbewussten Thieren ein wirklicher Unterschied von Wachen und Schlafen, wozu sich im Pflanzenleben erst ein entferntes Analogon findet, und zwar beruht derselbe nach Fortlage's eignen eingänglichen Auseinandersetzungen darauf, dass bei ersteren bereits eine Abwechselung ist zwischen der Herrschaft des physiologischen Lebens und derjenigen des Sinnen- und Bewegungslebens. Erstere heisst Schlaf, diese Wachen (b. 437). Auch zwischen dem denkenden und nicht denkenden Bewusstseyn unterscheidet unser Philosoph sehr eingänglich. Ein Wesen, welches fähig ist, seine Aufmerksamkeit über den engen Kreis seines Lebensbedürfnisses hinüber zu erstrekken, nimmt (a. 98) nicht mehr blos im zweifelhaften und erbettelten, sondern im vollgültigen Sinn den Namen eines denkenden Wesens in Anspruch. Darum wird als Denker gepriesen, wem ein Widerspruch in der Sinnenwahrnehmung auffiel, welcher sämmtlichen Menschen vor ihm darum nicht aufgefallen war, weil der Gegenstand in einer zu fernen Beziehung zu den Lebensinteressen stand, auf welche sie ihre Aufmerksamkeit beobachtend geheftet hatten. Wenn es hienach aber auch scheint, dass nur ein Theil der Menschen denkendes und sie wesentlich vom Thiere unterscheidendes Bewusstseyn habe: so kommen doch auch noch fernere Bestimmungen zum Vorschein. Obgleich der Denker durch das Nachdenken über die ebene Gestalt des Erdballs seinen Lebensbedürfnissen nicht geradezu Abbruch zu thun braucht: so bilden diese doch dann nur das weitere und minder helle Bewusstseynsfeld, während jenes, auch für's gewöhnliche dem Bewusstseyn noch gegenwärtig, das engere bildet. Der Unterschied ist also der zwischen einer nach natürlichen Lebensbedürfnissen gerichteten Aufmerksamkeit und einer von künstlichen Interessen bestimmten. Ein Wesen, dessen Aufmerksamkeit in seine einfachen leidenschaftlichen Lebensfragen ganz und gar gerichtet ist, hat nur ein aus Sinnwahrnehmungen beste-

hendes Bewusstseynsfeld, was beim Menschen nur in Zuständen des erregtesten Affectes oder des Stumpfsinnes beobachtet werden kann. Wie sollte auch nicht der Mensch seine Aufmerksamkeit stets gern in irgend ein künstliches Fragefeld vergraben, da schon der Affe sich durch seine albernen Versuche um tausend Dinge bekümmert, die ihn nichts angehen (99). Allein gerade weil die Angelegenheiten, welche Fortlage künstliche nennt, den Menschen auf's tiefste angehen, sind sie ihm eben das wahrhaft Wesentliche. Diese also, drückt Fortl. auch den Wesensunterschied aus (412), ist die Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, dass die Triebhemmung, welche bei jenem nur eine inschwebende bleibt, zu einer überschwebenden wird. Wenn aber (420) dem Thiere der Uebergang von der Beobachtung in die Ueberlegung nicht gelingt, so heisst diess soviel, als dass dem Thier die disjunctiven Bilder seiner sinnlichen Stammbegriffe immer beweglich bleiben, und niemals zum Feststehen, zur Selbstständigkeit gelangen. Dieser Unterschied kann aber, wenn nach Fortl. das Bewusstseyn die Selbsterscheinung des Triebes im weitesten Sinn ist, einzig und allein daher kommen, dass die Selbstbestimmung des Triebes eine zufällige, vereinzelte und vorübergehende ist und erst die menschliche den Charakter der Allgemeinheit und inneren Nothwendigkeit an sich trägt. Trefflich bemerkt daher Ftl. (125): die Geschicklichkeiten der mit Instinkt begabten Thiere sehen wir mit derselben Sicherheit vollzogen, womit der menschliche Virtuos die seinen vollzieht. Der Unterschied ist nur der, dass sie nicht erlernt worden sind (wobei es indessen abermals einen wesentlichen Unterschied giebt). Daher das Wirken der unbewussten Vorstellungen bei ihnen nur ein wahrscheinliches ist, statt dass wir bei den erworbenen Geschicklichkeiten der Menschen davon die Gewissheit haben. Was endlich das Verhältniss des menschlichen und göttlichen Denkens anlangt, so hat jenes allerdings zu seiner Basis (die nicht mit Prinzip zu verwechseln ist) bedingterweise den Trieb (389), während das göttliche ihn schlechthin ausschliesst. Der Grund davon ist die Verschiedenheit der Selbstbestimmung, worauf das Denken beruht, die beim Menschen trotz ihrer Totalität stets eine relative, bei Gott nur eine schlechthinige ist.

Dass aber so dem Bewusstseyn selber bis auf seinen energischen Grund gegangen wird, eröffnet den überraschendsten Blick in die wohlgegliederte Kette des activ und passiv Bewussten. Wenn man die Gegensätze der Triebe auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung untereinander vergleicht, so zeigen in der Regel die dem Schmerztriebe verwandten Pole eine grössere Verwandtschaft mit der nächsttieferen Wirklichkeitsstufe als die dem Lusttriebe verwandten (b. 487). Die reinste und höchste menschliche Fragethätigkeit, welche ihre Reize und Anregungen aus sich selbst empfängt, ist beherrscht durch den Trieb des reinen Interesses als die Lust an der im gegebenen Vorstellungsinhalt enthaltenen Uebereinstimmung, und durch den Trieb der reinen Neugierde als die Unlust an den im gegebenen Vorstellungsinhalt enthaltenen Widersprüchen. Steigen wir nun aus dem rein theoretischen Zustande der ihre Reize aus ihren Vorstellungen selbst entnehmenden Fragethätigkeit nur eine Stufe abwärts in die practischen Fragezustände, in denen die Frage von an sich unbewussten Lebensbegierden, wie Hunger und Furcht, erweckt und beherrscht werden: so ist hier vom Fragezustand des reinen Interesses keine Spur mehr vorhanden, während derjenige der Neugierde, zwar nicht mehr in seiner reinen oder wissenschaftlichen, aber doch noch immer in einer mit andern Trieben gemischten Form als Hülfstrieb der physiologischen Triebe fortdauert (489). Diess wird aber auch noch, wenn schon in verminderter Helle, vom Thier erreicht. Innerhalb seiner Fragethätigkeit verrichtet der hemmende oder passiv bewusste Triebast lauter motorische Strebungen, welche ebenfalls ohne Bewusstseyn nach dem Gesetze der blossen Reflexbewegung vollzogen werden können, während der gehemmte oder activ bewusste Triebast eine Thätigkeit übt, welche mit der Thätigkeit der Wirbellosen oder des sympathischen Nervensystems keine Aehnlichkeit mehr hat. Ein verwandtes Verhältniss zeigen die beiden Pole der Anticipationsbilder, nämlich ihr peripherischer Theil, als ihr expansiver oder Lustpol, gegen ihre centrale Wurzel, als ihren repulsiven oder Schmerzpol. Denn die centrale Wurzel der Anticipationsbilder mit ihren Grundformen der Gliederung der Organe im Organism bleibt auch in der Pflanze immer noch in Wirksamkeit, während der peripherische

Theil der Bilder und die denselben tragenden Sinnorgane schon längst eingekrochen und geschwunden sind (487. 8. vgl. 437 f.). Selbst aber jene kahle Anticipationswurzel ist hier nicht mehr ein Schema aus erinnerbarem Vorstellungsinhalt, sondern nur noch ein Schema aus Massen, aufgewachsen gemäss den Formen, nach welchen die Propagationstriebe hier immer sogleich der Entelechie entfliessen und derselben dadurch gar keine Zeit lassen, sich zur reinen und unverzerrten Anticipationswurzel im Elemente ihrer selbst, d. h. im Elemente des Vorstellungsinhaltes, zusammen zu nehmen (487). Im Triebdualis der Propagationstriebe findet ein ganz ähnliches Verhältniss statt. Denn hier erscheint der Secretionstrieb als festgeheftet und localisirt in die einzelnen Partikeln oder Molecules der Massen, und macht sich in dieser Anheftung auch dem äussern Sinn als electrischer Kraftquell wahrnehmbar, während der Assimilationstrieb einzig und allein dem Gesetze der Identität des Homogenen unterliegt, daher die Sichtbarkeit für den äussern Sinn sammt der Localisirung in die einzelnen Molecules der Massen einbüsst, und folglich keinen andern Zusammenhang mit den Massentheilen gewinnt als den, welcher durch seine Vereinigung mit den Partikeln des Secretionstriebes im unzertrennten Triebdualis gegeben ist. Daher denn auch noch selbst im Reiche des Unorganischen, wo keine Spur mehr vom Walten des organischen Assimilationstriebes mit seinem ihm einwohnenden Consensus des Homogenen mehr gefunden wird, doch noch immer electrische Kraftquellen das Universum in so weitem Umfange beherrschen, als noch überhaupt Massen im Weltraume vorhanden sind (488). Kein Wunder, dass Ftl. auch in das Bewusstwerden der Einzelgebiete des beseelten Lebens, des vegetativen, insbesondere im Bereiche des Blut- und Zeugungsvorganges (b. 167. 177. 183), des motorischen (212. 4.), des sensatorischen (a. 269. f. b. 307. f.) und des nach Motiven verlaufenden (b. 402. 4. 5), sowie in den jeweiligen Stufengang dabei auf all' diesen Feldern, aufhellend einzudringen versteht, wie es vor ihm noch nie geschah!

c. Das Bewusstseynsprodukt.

Bringt es schon solchen Gewinn, wenn man das Bewusstseyn bis an seine Quelle verfolgt, selbst wenn für diese eine einzelne ihrer Fassungen und sogar gerade diejenige genommen wird, welche in sich selber noch kein Bewusstseyn zu entwickeln vermag, sondern nur dazu in zweitnächster Instanz treibt, den Trieb nämlich: so treten die von Ftl. meisterhaft angestellten Beobachtungen und ihnen untergebauten Erklärungen vollends in ihre ganze Bedeutsamkeit, wenn man sich von diesen sichern Spuren bis an ihren letzten Ausgang leiten lässt. Denn obschon es der Natur des Triebes widerstrebt, sich selber zu erscheinen, worin auch nach Fortlage das Bewusstseyn besteht: so weist er doch als eine Art von Selbstbestimmung auf diese selber hin. Dazu kömmt noch, dass, was im Trieb sich im Aussersichseyn befindet, bereits im Sinn als an sich haltende Thätigkeit auftritt, was zwar für sich auch noch kein Bewusstseyn begründet, wohl aber der letzte Schritt dazu ist. Macht es doch unser Philosoph unbestreitbar klar, dass, wo der Uebergang aus dem Sinn in den Trieb sich nicht ohne Weiteres und also nicht blindlings einstellt, diess aus dem Vorhandenseyn von Bewusstseyn kömmt. Versuchen wir's nun mit der Selbstbestimmung, wie sie nicht blos über ihr particuläres Aussersichseyn oder den Triebzustand, und ihr vorübergehendes Ansichhalten, als das des Sinnes, sondern auch über ihre, diesen beiden noch vorangehende, unmittelbare vereinzelte Selbstvertiefung bereits hinaus ist. Auch nur ein particulär vermittelter Vorgang derselben ist nicht möglich, ohne dass sie durch das Sichselbererscheinen hindurchgeht. Die Analyse derselben lässt sie als Bestimmtwerden und Bestimmen in Einem so erkennen, dass, während das Sichbestimmende sich im Bestimmtwerden (von sich nämlich) an sich objectivirt, und im Bestimmen sich ebendarauf richtet und so es sich subjectivirt, in der Unzertrennlichkeit dieser beiden Seiten das Sichselbererscheinen zu Stande kömmt, gewissermassen als die Rückseite des Sichselberbestimmens. Wendet sich nun die Analyse auch noch auf dieses unter Festhaltung des ganzen Zusammenhangs, so ist das Sichselbererscheinen als Rückseite des Bestimmens das

Bewusstseyn, als die des Bestimmtwerdens oder der Bestimmtheit das Gedächtniss, und als die der unzerreisslichen Verbindung dieser Receptivität und jener Activität das Vorstellen im Sinne der Fortlage'schen Anticipation, die als Vergangenheitsbild für die Empfindung, als Zukunftsbild für den Trieb, als Gegenwartsbild für den Sinn die conditio sine qua non des Zustandekommens ist.

So ist einerseits das Bewusstseyn vermöge des Bestimmens nicht nur fragend, sondern auch auf die eigne Frage antwortend, und zwar nicht blos in Folge des Nachdenkens oder Ausfalls der innern Thatsachen, sondern auch der beobachteten äussern. Denn das Bestimmtwerden gehört der sich selber erscheinenden Selbstbestimmung an, ob es auch bei blos relativer, obschon etwa sogar allgemeiner Selbstbestimmung, durch an sich unbewusste Vorgänge, innere oder äussere Triebe, hervorgerufen wird. Andererseits werden diese Vorgänge in ihrem reinen Gehalte dadurch, dass das Bestimmtwerden, in welchem sie dem Bestimmenden erscheinen, mehr und mehr zum Bestimmtwerden durch den Sichbestimmenden wird, zu dem Eigenthum dieses, mit welchem er, allerdings dessen und seiner Natur gemäss, frei schalten kann. Durch den Bewusstseynsact wird es zur bleibenden Bestimmtheit des Sichbestimmenden oder ihm derart eingeprägt, dass er sicher ist, es, sobald er denselben wieder darauf richtet, auch wieder in die Bewusstheit zu bringen. Freilich aber hängt die Art dieser sehr davon ab, inwieweit das erstmalige oder auch fernere Erscheinen auf dem Bestimmtwerden durch den Sichbestimmenden oder durch fremde Einwirkung beruhte. Wenn der gehemmte, oder, um aufzumerken, ansichhaltende Ast, einen integrirenden Theil des Bewusstseyns oder der wahrnehmenden Thätigkeit bildet, so bildet der hemmende oder wirksame, im Triebzustande befindliche Ast nur einen integrirenden Bestandtheil des wahrgenommenen Vorstellungsinhaltes, welcher zwar im Lichte der Wahrnehmung erscheint und unter diesem Lichte beständig nach dem Gesetze der Complication (Verschmelzung des Hetorogenen) Theile an's Gedächtniss abgiebt, dabei aber in seiner eignen Substanz unbewusst ist (b. 476). Der (sich der Bewusstseynsthätigkeit zur Beleuchtung vorstellende) Inhalt der

allgemeinen Stimmungen und Gefühle nämlich, sowie der Sinnenempfindungen macht die beiden Factoren aus, woraus sich unter dem Lichte des Bewusstseyns der erinnerbare Vorstellungsinhalt zusammensetzt (476). Indem die in den Thätigkeitskreis des Bewusstseyns vorübergehend von innen oder aussen ihrem Vorstellungsinhalt nach gelangenden Triebe der sich beantwortenden Fragethätigkeit, ob diese oder jene Bestimmung damit zu verbinden sey, ausgesetzt werden: ist das Gebiet des Bestimmtwerdens auch nach seinem Austritte aus dem Horizonte des Bestimmens oder Bewusstseyns bereichert mit einem durch ein entschiedenes Merkmal fixirten Vorstellungsinhalt. Ein Gedächtnissbild ist das Product der Verschmelzung ungleichartiger Vorstellungselemente untereinander durch ihre Berührung mit der Wahrnehmungsthätigkeit als dem Consensus sämmtlicher gehemmten (und darum aufmerkenden, statt nach aussen jetzt nach innen thätigen) Aeste. Denn weil im Bewusstseyn Consensus des Heterogenen stattfindet, muss in allem Triebinhalte, soweit er mit dem Bewusstseyn in Berührung tritt, eine Verschmelzung des Heterogenen erfolgen. Da diese Berührungen aber wechseln, so wechseln ihnen gemäss jeden Augenblick auch die Produkte. Jedes Gedächtnissbild ist gleichsam ein Häutchen, welches, sobald es sich von der Masse bei jener Berührung abgelöst, immer sogleich entweicht, um neuen Produkten aus neuen Berührungen das Feld zu räumen. Je inniger die Berührung war, desto dauerhafter wird das Häutchen ausfallen (477). Da nun die Anticipationswurzel da liegt, wo Bestimmtwerden und Bestimmen in der Selbstbestimmng einander gegenübertreten, um dorthin wieder in ihre ursprüngliche Einheit zusammen einzumünden, so hat ebendort auch das Gedächtniss mit seinen Bildern seinen Sitz. In so viele einzelne Anticipationsbilder die Anticipationswurzel ausschlagen kann, in so viele den Anticipationsbildern entsprechende Felder und Aussichten muss sich auch immer nach dem Gesetz der Verschmelzung des Aehnlichen die Erinnerung gelegentlich mitvertheilen. Daher die tägliche Erfahrung, dass ein starker Wechsel in Stimmung und Grundgefühl immer ganz neue Lagen und Schichten von Erinnerungsbildern zugleich mit blosdeckt und dafür andere begräbt. Die Anticipationswurzel bildet durch ihr Zusammenschmelzen

mit den Bewegungsnetzen der Motoren einerseits und den Einbildungsräumen der Sinnenanschauung andererseits den Ueberzeugungsraum. Derselbe enthält nicht nur alles von uns in der Vergangenheit Erfahrene in sich als einen Schatz von Gedächtnissbildern, sondern enthält dieselben zugleich verarbeitet durch den Verstand zu einer Erkenntniss von der Beschaffenheit der Welt, worin wir leben. Diese Verarbeitung des Gedächtnissschatzes geschieht beständig nach den Anhaltspunkten der Sinnenanschauung und der Bewegungen unserer Glieder (478).

Für die Triebe ist die Annihilation etwas ganz Aehnliches, als das Gedächtniss für die Sinnenempfindungen (a. 393) und Wahrnehmungen überhaupt. Die Bilder vergangener Wahrnehmungen, welche mit starken Trieben verknüpft waren, rufen daher bei ihrer Wiedererinnerung auch wieder auf's neue den Trieb hervor. Bei der Annihilation eines Triebes geht eine Scheidung seines bisherigen primären Wahrnehmungsbildes in zwei Elemente vor sich: in das, welches durch Vermischung mit den singulären Elementen der Sinnenanschauung selber singuläre Gestalt gewann und im Gedächtniss fortdauert, und in denjenigen Theil, welcher stets primär blieb, und darum in den Urquell selber untersinkt. Die Scheidung kömmt aber auch beim Entschwinden jeder Sinnenanschauung vor. Ihre Gefühlsfrische geht nicht mit in's Gedächtniss ein, sondern in den Urquell zurück. Dieser ist sonach der Quell der Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, abgesehen von ihren singulären Bildern (394. 5). Daher besteht auch im Gebiet der singulären Vorstellungen ein Unterschied zwischen den Gedächtnissbildern und denen der Zahl, des Raums und der Zeit. Das Gedächtnissbild eines Triebes, eines Gefühls, einer gesehenen Landschaft ist doch nur der in der Zeit zergehende Ueberrest einer an sich undisjungirbaren und auch relativ-unzergehbaren Primitivvorstellung (a. 256). Am Gedächtniss haben wir, wenn auch nicht ohne die Möglichkeit von Verschmelzungen (120. 169), die bleibende Bestimmtheit des Sichselbstbestimmenden in Folge seines Sichbestimmens, geschehe dieses unmittelbar durch sich oder bestimme es sich, durch ein Anderes ausser sich bestimmt zu werden. Obwohl nun aber die unveränderte Fortdauer allen Zuständen, sowohl den substanziellen oder Lustzuständen, als den accidentellen oder Unlustzu-

ständen zukommen kann: so besitzen doch nur die ersteren dieselbe aus sich und kraft ihrer sich selbst überlassenen Natur. Die äussere Sinnenanschauung dauert so lange, als die Einwirkung des Reizmittels auf das Organ fortdauert. Hier liegt ein reines Unlust-, dem Gedächtniss dagegen ein reines Lustverhältniss zu Grunde (332. 3. vgl. 363. 4. b. 47. 198. 215. 323. 257. 378. 449). Das Vorhandenseyn von Bewusstseyn, singulären Vorstellungen und Gedächtniss ist auf's Genaueste gegenseitig ineinandergeknüpft. Ein unbewusst vorstellendes Wesen, ein Wesen ohne Gedächtniss und ein Wesen mit nur universellen Vorstellungen sind gleichbedeutende Ausdrücke und ebenso bedeuten ein bewusstes Wesen und ein Wesen, begabt mit singulären Vorstellungen und Gedächtniss, dasselbe. Durch das Gedächtniss gelingt es dem Bewusstseyn, aus seinem Versunkenseyn in die universellen Primitivvorstellungen wenigstens einen kleinen Schritt dem entgegengesetzten Zustande entgegenzuthun, dessen Vollendung die seyn würde, sämmtliche Vorstellungen im unwandelbaren Lichte sich gegenwärtig zu behalten. So dient dem Bewusstseyn das Gedächtniss als Mittel und Werkzeug, sich von einem Drucke zu befreien, welcher sonst auf ihm mit unüberwindlicher Schwere lasten würde (a. 249. 250).

3. Die Metaphysik.

Das Wirkliche, welches in der Natur, in dem Menschen, und als Gott uns gegenwärtig ist, hat seine Begründung und Vollendung; Gott schlechthin, die Welt relativ. Darum hat das Relative überall ausser seinem Selbstgrund noch seine besondere Bedingung und zu seiner allgemeinen Bedingtheit die Raumzeitlichkeit, und hängt von deren Bewältigung seine Vollendung ab, welcher jene jedoch zum Anreiz dient. Sowohl die Natur, als der Mensch, wie das Leben überhaupt reift so durch Selbstverwirklichung zur Vollendung heran.

a. Das Wirkliche.

α. Die Natur.

Was in seiner Versenkung in die anorganische Natur Impuls ist (b. 27), tritt als eigentlicher Trieb auf mit dem Beginn der organischen Welt. Er charakterisirt sich durch sein Drän-

gen nach aussen, durch sein Wuchern (b. 110) und andererseits durch seine Flucht vor dem Sinnenraum (a. 423), weil dieser ihn fesselt. So besteht sein Verhalten wesentlich in der Propagation, wie sie in der Pflanze hervortritt. Auch das physiologische Leben (des Thieres) ist recht eigentlich das Leben der Triebe (a. 145). Das Nervensystem des Thieres ist die höher entwickelte Pflanze (b. 120). Erst im Thiere beginnt ein Leben für sich (b. 107) und tritt ein Beherrscher des Propagationstriebes auf (108). Fortlage nennt ihn auch noch Trieb. Doch ist er ihm der Bändiger der Propagation, worin der Trieb als solcher erscheint. Seine Folge ist, wo er zu unbeschränkter Herrschaft gelangt, Sinnenempfindung. und Muskelbewegung (111). Während das Sichbestimmen der Pflanze in's Weite und nach aussen geht, richtet sich dasjenige des Thieres, oder nach Fortlage's Ausdruck der Isolationstrieb urwesentlich in's Enge und nach innen. Wo der Isolationstrieb in unbestrittener Herrschaft sich befände, wäre zu einem Zurückgehen auf die Wurzeln des Trieblebens keine Veranlassung (133), wesshalb er auch nur uneigentlich Trieb heissen kann. Der Zustand des Isolationstriebes in seiner superlativen Form ist sogar der innere Sinn (253). Ueberhaupt aber ist er der Eröffner des Vorstellungsinhaltes (b. 413). Doch auch die Vorstellung des Selbst ist eine höchst zusammengesetzte. Das Ganze erscheint darin niemals simultan, sondern nur in einer successiven Zeitfolge, wird also als ein in jedem Augenblick wirklich und völlig existirendes nicht bewusst empfunden (a. 56. 7). So herrscht in diesen vier Stufen sichselbstbestimmenden Verhaltens die Particularität. Sogar die Befriedigung des Lusttriebes ist nur eine augenblickliche (b. 300). Wenn das Sichselberbestimmen im Bewusstseyn sich selber erscheint (a. 97), und von der Vorstellung auch des höchsten Thieres der wahrhaft menschliche Gedanke sich durch seine Selbstständigkeit (420) oder dadurch unterscheidet, dass er allseitig durch den Denkenden bestimmt ist: so muss auch die Selbstbestimmung, wodurch das denkende Wesen ist, was es ist, wenigstens eine allgemeine im Verhältniss zu jener blos particulären der Naturwelt seyn, sollte sie's auch noch nicht zur Totalität gebracht haben. Hieraus wird zugleich die Macht

üar, welche Ftl. dem Willen über den Trieb und das Begehren zerkennt (373). Werden diese Spuren genauer Unterscheiung zwischen particulärer und totaler, die particuläre und lgemeine vermittelnder Selbstbestimmung, durch welch' erstere e Selbstverwirklichung der Naturwelt, wie die des menschhen Wesens durch die totale sich vollzieht, bis in ihre Vorssetzungen und Consequenzen verfolgt: so gewinnt die Frtl.'sche iarakterisirung des Verhältnisses der Stufen und Gebiete der itur zu einander noch eine viel weiter gehende Bedeutung, i die ist, welche sie auf den ersten Blick schon dem erstaunı Zuschauer darbietet. Wenn das unorganische Wesenreich, gt unser Philosoph (b. 108), dasjenige ist, in welchem weder ıe Kraftverstärkung noch eine Kraftschwächung der Substann stattfindet, also der Grad der Nähe sämmtlicher Substanzen gen das Prinzip ihrer Kräfte sich beständig gleich bleibt, so t umgekehrt das organische Wesenreich dasjenige, in welchem ıch gewissen Gesetzen und in einer gewissen Zeit- und Raumlge sowohl eine grössere Annäherung der Substanzen an das rinzip, als auch wieder ein Zurücksinken derselben auf das iveau ihrer früheren constanten Entfernung möglich ist, oder eben und Tod zum Vorschein kömmt (b. 106). Das Leben t nicht ein blosses circulirendes Combinationsspiel unorganischer rozesse, sondern ein qualitativ eigenthümlicher Vorgang (107). loch instructiver ist die Unterscheidung zwischen Pflanzen- und hierwelt und innerhalb letzterer zwischen blos empfindenden nd auch bewussten Thieren (437 fl.).

β. Der Mensch.

Fortl. macht (b. IX) darauf aufmerksam, wie sehr im Ganm noch die Uebung mangele, den Begriff der Seele vom falschen ısatze eines egoistisch starren monadischen Wesens zu reinigen, ıne dass darum diese Reinigung mit Unsterblichkeitsläugnung verınden seyn müsste, gegen welche er sich nicht minder stark isspricht. Wir sind nicht, sagt er (266. U. 1858. S. 208.) des äheren, der Eine allumfassende Geist, sondern streben zu ihm npor als Wesen (Isolationstriebe bei F.), deren freigelassene artikel sich so in ihre einfachen Elemente zersetzen, dass die esetze eines einfachen und fundamentalen Triebmechanism und ıglich die Gesetze des Urgeistes an ihnen wie an einem im

Kleinen und mit beschränktem Apparat angestellten Experimente abzulesen sind. Wir sind (auch) keine (reinen) Geister, sondern (dermalen) blos Leiber mit geistigen Anlagen und Hoffnungen (P. b. 267). So wichtig es nun aber auch ist, darauf aufmerksam zu machen, dass der Mensch wohl vollendeter Mensch, nie aber reiner Geist zu werden berufen ist, und sein Leib für ihn eine bleibende Bedeutung hat: so ist er doch nie Leib, sondern hat ihn blos. Die Ueberspannung des Ftlg.'schen Ausdruckes erklärt sich aus dem Streben, der Ueberstürzung des m. Bewusstseyns vorzubeugen. Das Bewusstseyn der einzelnen Personen, heisst es (G. 322), mag man nun jede für sich, oder alle in der Gesammtheit nehmen, verdient nicht den Namen einer Substanz, obwohl es von der Qualität der höchsten Substanz oder des absolut beharrenden ersten Prinzips (geistiger, nicht aber schlechthiniger Natur) ist. Doch auch dadurch corrigirt sich noch jene Bezeichnung, dass, was anfangs beim Menschen als eine Subordination von drei verschiedenen und einander beherrschenden Kräften erschien, vielmehr eine Subordination von drei verschiedenen Zuständen eines und desselben Wesens (bei F. Triebdualis) ist. Wir dürfen uns daher den innern Sinn (mit seinen allgemeinen Selbstbestimmungen des Gemüthes, Willens, der Intelligenz und des realen Selbstbewusstseyns beim Menschen) nicht denken als ein besonderes der Entelechie (dem Leibe) übergeordnetes Wesen (bei F. Trieb), sondern als den reinsten Zustand des sich vermöge des Schema's der Entelechie an die ponderabeln Massen festkettenden Wesens. Das Einfache ist aber früher als das Zusammengesetzte, wenn auch nicht der Zeit, so doch dem Wesen nach. Die Festsetzung dieses letzten Grundes beim Menschen ist von unumstösslicher Gewissheit. Weil nun unser empirisches Selbst aus lauter zusammengesetzten Bestimmungen (Trieben bei F.) besteht, so kann es mit dem Selbst im apriorischen Sinne unmöglich stimmen, obwohl es demselben auch ebenso unmöglich widersprechen kann. Es ist daher das empirische oder physiologische Selbst so zu denken, dass es das einfache und ursprüngliche Selbst zwar in eigner Person ist, aber dieses nicht auf ursprüngliche und reine, sondern auf verdeckte und abgeleitete Weise (b. 242. 3). Wie den Zusammenhang der verschiedenen Seiten des Menschen,

den somatischen, psychischen und geistigen, betont Fortlage auch den wesentlichen der Menschen untereinander, so dass sie sämmtlich des nämlichen Wesens sind, nur dass der Ausdruck der Vertheilung desselben, statt Mittheilung an jeden Menschen ursprünglich von Gott und mittelbar durch die elterliche Vermittelung im Geschlechtsleben, einen nicht genug bestimmten Sinn enthält (IX. 364). Doch ist es wichtig, dass Ftl. den ursprünglichen wie am Ende vollendeten persönlichen Zusammenhang des Menschen mit Gott hervorstellt. Daher müssen die beschränkten oder menschlichen Personen ursprünglich auch durch ihr gemeinsames Selbst mit einander in Consensus stehen (254). Die ethische Autonomie ist unsere Ebenbildlichkeit mit Gott, und der Privatbesitz nur die nothwendige Sphäre derselben. Die unmittelbare Herrschaft Gottes auf Erden wird die Gründung des Vernunftreichs seyn (G. 235). Wird aber nicht durch diese Zusammenfassung und Auslegung geradezu der Grundgedanke Fortlage's, und zwar am auffallendsten in Beziehung auf Gott verdeckt? Der Zustand der Welt, sagt er (G. 318), ist dieser, dass wir die Existenz an sich (das autonomische Gesetz) zu einem blossen Zustand am animalischen Triebleben, und dieses wieder zu einem blossen Zustand an der Masse (an den Organen der Triebe) herabgesetzt sehen. Wir erblicken hierin eine völlige Umkehr aller Verhältnisse, wie sie an sich sind (G. 318. 9.), der Vorstellung gegen den Trieb, des Triebes gegen die freie Thätigkeit (217). Allein Fortl. versteht es auch, theoretisch und praktisch vom Standpunkte der Erscheinung auf den der Wahrheit zu versetzen, und so den Schein sowohl des äussern als innern Sinnes, ja selbst den transcendentalen Schein Kant's zum Mittel der wahren Erkenntniss und Wirklichkeit zu machen, die eine von jedem Wesen selber vollzogene seyn will (b. 346). Diess gilt selbst von der Pflanze. Sie macht die unorganischen Substanzen (Massen) zum Spielball eines Kreislaufes ineinandergreifender Kräfte, in welchen dieselben als in einen Wirbel hineingezogen werden, um denselben als Grundlage zu unterstützen, und so zum blossen Accidenz an einem Prinzip herabzusinken, welches seine Substanzialität nicht an sich selbst hat, sondern aus dem allgemeinen Kraftfond erborgt (101). Fortlage spricht von dem für alle

Fälle völlig zureichenden moralischen Imperativ, auf dem sich im menschlichen Leben die Uebereinstimmung zwischen Ueberzeugung und Ausführung ausbaut (a. 429 f.). Nur im erscheinenden Zustande ist die Substanz des menschlichen Lebens nicht die Autonomie, sondern der Naturtrieb, an welchem die Autonomie als vorübergehender, kommender und schwindender Zustand erscheint (G. 323). Fortl. stellt die wahre Wissenschaftslehre unter diejenigen wissenschaftlichen Erzeugnisse, bei denen sich das Resultat von der Methode nicht trennen lässt (332), so dass das wahre Wissen vom Wissenden, wie das wahre Leben vom Lebenden, kraft eigner Selbstverwirklichung unter Einhaltung des durch die Sache sich vorzeichnenden Weges errungen seyn will. Die Macht des Menschen ist hiebei so gross, dass sie sich auch über den stärksten seiner Triebe erstreckt. Das Wirken des pflanzlichen Augentriebes wird im Reiche der Wesen am Ende zum willkührlichen Acte herabgesetzt, welcher ebensowohl zum Besten des Organism unterlassen als zu seinem Nachtheile vollzogen werden kann (b. 88).

γ. Gott.

Allein all' diess tritt gleichwohl in den Hintergrund gegen Fortlage's klare und entschiedene Erklärung über seinen Gott. Es steigt, sagt er (G. 237) bis zum Verrath an der guten Sache, wenn der Philosoph seinen Pantheism verläugnet. Sobald dem menschlichen Geiste auch in Masse zu einem höhern Ziele zu kommen gesetzt ist, weiss er sich instinktartig die richtigen Mittel zu erspähen. Er übersetzte sich flink den schwierigen transcendenten Pantheism in den leichter zu fassenden immanenten und überwand so das zähe alte Gift (den Theism) durch ein Heftigeres neues (den Atheism im Gewand des Materialism), damit der gesunden Speise (dem Pantheism und zwar dem transcendenten) endlich ihr Raum bereitet werde (239 vgl. D. G. VI.) In der unbesieglichen Neigung der Neuzeit zum Materialism, welche sogar mitten aus dem Schoosse des Idealism sich hervordrängt, liegt die sichere Garantie eines Fortbestandes der positiven Religionsformen. Denn die Ahnung des Göttlichen, welche der Menschheit unter allen Umständen und bei allen Wendungen des Verstandes unverloren bleibt, findet bei vorherrschender materialistischer Denkart keine Anknüpfung an

das Reich der Erfahrung, und wird dadurch gezwungen, sich nach Art der Mythologie mit dogmatischen Machtsprüchen in Weise ausserordentlicher und der Erfahrung und Vernunft Hohn sprechender Offenbarungen Bahn zu brechen; während bei der idealistischen Denkart im rigorosen Sinn, nämlich beim transcendenten Pantheism, alle Offenbarung sogleich nur als ein Organ erscheint, dessen Bestimmung keine andere sein konnte, als das wahre Licht der ethischen Vernunft vorzubereiten, bei dessen Erscheinen sie sich, als Licht von seinem Licht, sogleich in dasselbe absorbirt (331. 2). Eine Verdrängung der positiven Religionssysteme oder der Mythologie und des Materialism durch die Philosophie wäre aber nur dann nicht blos denkbar, sondern unausweichlich, wenn die Wahrheit des transcendenten Pantheism sich dem populären oder vorwissenschaftlichen Bewusstseyn verdeutlichen liesse. Diess ist aber schlechterdings nicht möglich. Denn es verhält sich mit dem transc. Pantheism nicht so, wie mit den Rechnungen der Astronomie, wo die Resultate auch dem mittheilbar sind, der nicht im Stande ist oder die Mühe scheut, jene Rechnungen zu erlernen und zu vollziehen. Das Verhältniss zwischen der absoluten Wahrheit und der relativen Erscheinungswelt ist das eines reinen Statteinanders, welches vom vorwissenschaftlichen Bewusstseyn in ein Uebereinander oder in ein Ineinander übersetzt wird. Dem Materialisten fehlen die Mittel, den Gedanken einer absoluten Existenz anstatt der unwahren Erscheinungswelt zu vollziehen. Der Begriff des wirklichen Absoluten ist, dass es das ganz allein Wirkliche, sowohl diesseits als jenseits Seyende ist, während uns die Materie zu seyn scheint, die aber nur scheint, nicht ist (333. 4. vgl. U. 1859. S. 64). Damit aber verkehrt der transcendentale Pantheism das concret Absolute und das concret Wirkliche in ein der Wirklichkeitnicht gewachsenes Absolutes und in eine blos scheinbare und daher aller Absolutheit entbehrende Wirklichkeit. Aus welchem Grunde? Aus einem negativen und positiven. Jener besteht darin, dass dem Theism die Gottheit ein Ich für sich gegenüber unserm Ich sey. Diess ist aber theils gar nicht der Fall, theils nur Folge davon, dass bisher überhaupt die Wesenheit der Wesen noch nirgends in durchgeführter Weise erkannt ist. Auch der Theism, so sehr er als vom Materialism und Pan-

theism hervorgerufene Reaction sich in Manchem übereilt haben mag und etwa auch gar nur ein vorübergehender Standpunkt ist, unterscheidet das Absolute schlechthin sowohl vom Du als vom Ich. Ist dagegen nicht der ausgebildetste transcendentale Pantheism, die Schelling'sche positive Philosophie, das Sublimat aller Mythologie? Allein auch seinen positiven Grund verschweigt uns Ftl. nicht. Das Gesetz der Pflicht in seiner vollendeten Erfüllung (womit das Absolute steht oder fällt), dieser Gedanke kann entweder überhanpt nur eine beschränkte Anwendung auf den irdischen Zustand leiden, oder, wenn er eine vollendete Anwendung darauf zulässt, nur auf eine vollendete Zukunft gehen. Wer sich zu einer Entscheidung gedrängt fühlt, hat nur die Wahl zwischen einem transcendenten Himmelreich oder einem zukünftigen Himmelreich auf Erden. Wer einen dritten Fall, etwa den Materialism, setzt, hat den Begriff der absoluten Idee nicht gefasst (G. 269). Allein jene Alternative hält nicht Stand; man müsste denn den irdischen Zustand der Welt nicht für das halten, was er ist, nämlich für eine vorübergehende Erscheinung des Universums, sondern für eine bleibende Erscheinung, was eine contradictio in adjecto enthält. Jener Gedanke fordert vielmehr beide Anwendungen, und zwar die erste zum Behuf der zweiten. Gott ist der Welt schlechthin transcendent, darum aber keineswegs ausser, sondern in ihr, und ist er von ihr auch nur auf einem ihrer Punkte und von einem ihrer Wesen auch erst als Prinzip ergriffen, wird es und sie allmählig zur vollendeten Pflichterfüllung in sein Licht und seine Kraft erhoben und am Ende erhoben bleiben. Wer es, sagt F. meisterhaft (317), von vornherein für unmöglich hält, dass der strenge Calcul der Begriffe uns gewisse Punkte als nothwendig ergeben könne, welche ausserhalb des Gebietes der gegenwärtigen Erfahrung fallen, der gleicht dem Geometer, welcher die Möglichkeit der zu machenden Constructionen nach der Grösse des gerade vor ihm liegenden Stückes Papier abmisst. Was nach Ftl. im Gegensatz hiezu der speculative Denker auf dem theoretischen Gebiete thut, das geschieht auf dem practischen von der speculativen That (vgl. a. 376. U. 1858. S. 541).

b. Die Begründung.

a. Das Prinzip.

Fortlage unterscheidet das Wirklichkeitsprinzip in die Existenzial- und Bewegungsursache. Jene sind immer Triebe, diese Reize (b. 61), die jedoch selber wieder (89) Triebe sind. Die Lungen sind ein venöses Organ, indem sie den im Venenblute wohnenden Trieb nach Verjüngung vollziehen. Die Existenz des Darms, Magens, Schlundes, sowie auch der Zähne, Zunge, Hände, Nase, Augen, sofern diese Organe zur Verschlingung der Speise gehören, finden wir in dem kleinen Umfang des Triebes nach vegetativer Assimilation eingeschlossen, welcher Chylus heisst (62). Er ist zugleich die Ursache des Baues (62) oder der Natur dieser Organe. Auf ihm beruht also auch der Naturgrund der Wirklichkeit, und zwar ist dieses Schema nicht blos ein Erzeugniss des Triebes an den Massen, sondern auch ein inneres Regulativ des Triebes, wornach er in den Massen wohnt (240). So setzt aber die eigentliche Existenzialursache die Verbindung des Natur- oder Bewegungsgrundes und dessen, was Fortl. die Existenzialursache nennt, voraus. Letzterer fällt daher mit der Wesenheit des Wesens zusammen, das an dem Sichsetzen der Wesenheit seine Urbegründung hat. Fortl. charakterisirt sie treffend als den wirksamen Urbegriff des Wesens. Die Bewegungstriebe (442) bilden in ihrer Gesammtheit das Schema des activen Sinnes, worin ein jeder neben allen übrigen seine bestimmte Stelle hat. Die Anticipationsbilder der physiologischen Grundtriebe, welche in der fragenden Thätigkeit gegen jenes Schema isolirt stehen, in der ausübenden in dasselbe einschmelzen, bilden zwar unter sich kein Schema des Nebeneinander, wohl aber ein in Begriffen darstellbares Schema des Durch- und Ineinander. Da sonach das wesentlich Erste die Bestimmtwerden und Bestimmen in ihrem Sichbestimmen, so wie Seyn und Thun ursprünglich schon verbindende Wesenheit ist: so dürfte Kant gegen Plato, welcher letzte einfache Merkmale suchte, nicht so ganz im Unrecht seyn, wenn er sich bei dem Factum solcher apriorischen Unauflöslichkeiten beruhigte (a. 212). Den Unterschied der Wesenheit vom Naturgrund eines Wesens hat Fortl. auch im Auge, wenn er jene die bildende Ursache nennt (89. 91). Nur darf damit

nicht gemeint seyn, als bestimme sich das Wesen in der Wesenheit blos der Form und nicht auch dem Inhalte, der Norm und dem Zwecke nach. Allerdings ist die Wesenheit nirgends ein stofflicher Trieb, auch in der Pflanze nicht. Allein auch hier bestimmt sich die Pflanze nicht blos ihre Urform, sondern nach Ftl. selbst (91) auch ihre Richtung und sogar ihren Inhalt insofern, als die Reize für ganz bestimmten Inhalt eingerichtet und so Urbestimmungen des Inhalts sind. Stärker noch als der Unterschied des Wie oder der Natur von dem Was oder der Wesenheit eines Wesens betont Fortl. den Unterschied des Wie von dem blossen Dass der materiellen Erscheinung. Bei der Natur des Wesens drängen sich qualitative Bestimmungen als die wichtigsten in den Vordergrund, während hier alle Qualitätsbestimmungen nur, soweit sie sich in Locomotion und Widerstand auflösen lassen, Bedeutung haben (a. X.). Er zeigt schlagend (316), wie die qualitative Person des innern Sinns dem äussern als quantitativbestimmte erscheint (vgl. 143). Diese wesentliche Urbegründung findet er nun in allem Organischen ohne Ausnahme. Bei der Bedeutung der magnetischen Axe und der Electricität für den Krystall und bei der Stellung letzterer zum Isolationstrieb, der eigentlichen Existenzialursache Fortlage's, ist im Sinn dieses Denkers unverkennbar die Macht der Wesenheit auch schon in der unorganischen Natur wirksam. Dass so ein jedes Wesen sich selber begründet, ist vom entscheidendsten Belang für das Verständniss der Wirklichkeit, und schliesst keineswegs aus, sondern fordert vielmehr, dass diese relativen Selbstbegründungen sämmtlich schlechthin begründet werden von einem schlechthinigen Wesen, was freilich nur dann einleuchtet, wenn dieses wahrhaft causa sui oder vermöge seiner eignen absoluten Selbstbegründung und Selbstverwirklichung platterdings wirklich ist. Ersteres macht Fortlage überall gelten (vgl. b. 99. F. 101). Nicht so das Letztere; wesshalb am Ende nicht blos die besondern Wesen, sondern sogar die von ihm stark hervorgehobene Weltseele (XI), die vielleicht besser als der unpersönliche Naturgeist gefasst würde, von Gott wieder absorbirt werden; wie er denn auch meist (a. 384) blos als allgemeines Wesen auftritt, das doch vom schlechthinigen schlechthin verschieden ist. Es ist sonach auch nicht zu verwundern,

enn Ftl. einerseits die Forderung stellt, dass die Materie in edanken aufgelöst werde, und andererseits alle electrischen uida der Welt als Theile Gottes selber anzusehen geneigt ist . 34. 5. 382. 4). Wie dann die Materie selbst ihre vorüberhende Wirklichkeit verlöre und zu blossem Scheine würde: verschwände auch Gott, indem ein theilbares und geiltes Wesen nicht schlechthiniges Wesen seyn kann. Nichtsstoweniger ist es wieder von grossem Werth, dass bei Fortge an sich die Welt der Selbste derjenigen der Materie rausgeht, um am Ende wieder über diese hinauszugehen. enso, dass die höheren Wesen die niedern der Möglichkeit ch in sich tragen, was der reelle Sinn seiner In- und Exspiration . Diese liesse sich sogar im Sinne der Existenz der Welt rch Schöpfung fassen, ohne welche Gott nicht weltfrei oder hlechthin ist. Denn ist es grade der höhere Trieb, der seine irkungen durch seine Anticipationsbilder vermittelt: so wird s schlechthinige Wesen, freilich schlechthin frei, seiner Verrklichung der Welt seinen Weltgedanken vorzeichnen.

β. Die Bedingung.

Nur in diesem Zusammenhange lässt sich die Raumzeithkeit wahrhaft verstehen, wie freilich auch umgekehrt sie st die scharfen Grenzen desselben uns zu erkennen giebt. ides aber schliesst sich zur Unabweislichkeit der schon früher bezeichnender Stelle hervorgetretenen Forderung zusammen, n Fortlage'schen Trieb einerseits zum sichbestimmenden Wesen erweitern und andererseits dieses nach der Ordnung sämmther Wirklichkeiten, welche durch seine eigenthümlichen Ausprängen sich charakterisiren, allseitig bis in's Einzelne näher zu bemmen. Ganz besonders förderlich hiefür ist die Handfestigkeit id Anschaulichkeit, in der bei Fortl. die Raumzeitlichkeit sich r uns hinstellt. Die Unterscheidung zwischen meiner Person d ihren Bewegungstrieben als Organen ihres Organism, sagt l. (a. 298 f.), ist von höchster Bedeutung. Als Organe sind se Bewegungstriebe Triebräume für andere, während sie sprünglich Triebe für sich sind. Dass ihre Triebräume verhiedene Orte einnehmen, macht sie für den innern Sinn nicht verschiedenen Trieben, wohl aber ihre qualitative Verschienheit. Denn da der Raum nicht eine Vorbedingung, sondern

ein Erzeugniss des Trieblebens ist, so wird alles Homogene in den Trieben unseres Wesens sich immer trotz eines Erscheinens derselben in verschiedenen Räumen oder Organen als ein nach den Graden seiner Homogeneität Verschmolzenes erweisen. Dem äussern Sinn stellt sich nichts dar als die Mannichfaltigkeit der Bewegungstriebe in ihren Räumen oder Organen, während dem innern in und mit ihnen die Anschauung der Grundtriebe sich eröffnet. Dem innern Sinn eröffnet sich der Blick in die dem äussern verschlossenen Grundtriebe des Subjects und durch sie in die Tiefen der eigenen Person, deren Existenz um ein ganzes Stockwerk weiter in die Tiefe reicht, als die Existenz des dem äussern Sinn Anschaulichen. Was uns dahin führt, ist der Begriff des Triebes. An diesem Begriff hängt gleichsam die ganze Welt. Denn ihre beiden Grundfesten, Raum und Zeit, ruhen ganz und gar auf ihm. Wie sich die ganze Farbenscala verhält zu einigen ihrer für sich isolirt hingestellten Farben, die ganze Tonscala zu einigen herausgehobenen Tönen, ähnlich verhält sich das Selbst mit seiner unendlichen Scala der Grundgefühle und ihrer möglichen Raum- und Zeitprojectionen zu den im physiologischen Organism vereinzelt herausgehobenen Trieben einer symmetrischen Raumentwerfung und rhythmischen Zeiterzeugung (b. 133). Der reine Lusttrieb ist das Einfachste dem Begriffe nach. Ihm können daher Triebe, deren wesentliche Wirksamkeit in der Projection eines bestimmten Raum- oder Zeitschema's beruht, nicht als coordinirt zur Seite gestellt werden. Denn um Triebe von dieser Art zu erzeugen, muss dem reinen Selbst zuerst ein reiner Unlusttrieb als beunruhigende und entäussernde Macht entgegentreten. Es sind, sobald man sie in empirischer Beobachtung möglichst allgemein ergreift, die Grundstimmungen der Seele (131. 2). Sowohl Zeit als Raum haben eine Bedeutung für das Wesen selber. Die Anschauung einer Zeitreihe kömmt dadurch zu Stande, dass ich mich an vergangene Gegenwarten erinnere. Indem die secundären Vorstellungen oder Gedächtnissbilder dem Bewusstseyn wieder gegenwärtig werden, umgeben sie die wirkliche Gegenwart mit so vielen blinden Gegenwarten, als ihre Anzahl ist. Ihre Ordnung heisst die Vergangenheit. Da nun die primäre Vorstellung der Gegenwart mit den Vergangenheitsbildern als letztes verknüpft ist, so sieht sich die Einbildung im Stande, die wirkliche Gegenwart

sich ebenfalls als eine blinde vorzustellen, was freilich nur dadurch gelingt, dass sie dieselbe durch eine eingebildete Gegenwart, welche eine Zukunft heisst, zur Seite schiebt (a. 266. 7). Die Vorstellung der Zeit verhält sich demnach zur wirklichen Existenz der Zeit, wie eine Vertauschung der Vorstellungen in der Einbildung zu einer Vertauschung derselben in der Wirklichkeit, oder wie eine Anticipation des Ueberganges der Gegenwart in die Vergangenheit zu diesem Uebergange selbst. Da aber dieser Uebergang, sobald ich ihn anticipiren will, auch schon immer von selbst mit erfolgt, so fällt hier der Unterschied von Wirklichkeit und Einbildung ganz weg, indem ich zu dieser Vertauschung durch die Einrichtung meiner Natur gezwungen bin, also nicht aus Belieben komme (268). Was aber den Raum betrifft, so geht schon die lebendige Krystallbildung nicht wie die der mineralischen Krystalle mit einer geometrischen, sondern vielmehr mit einer logischen Regelmässigkeit von statten. Die wichtigsten Organe, wie Kopf, Herz, Darmkanal, bilden sich in den grössten Dimensionen und früher als die unwichtigern (b. 66. vgl. 70. 85. 120. 424. u. a. XIV. 138. 149). Wenn die Ewigkeit, die Unendlichkeit, das All der Existenz nicht fähig sind, (in der Vorstellung) zu zergehen: so liegt diess nicht in einer Verschiedenartigkeit des Stoffs (a. 187). Allein auch die Zeit zergeht ebensowenig, als die Zahlenreihe und die Linie in eine ihr vorauszusetzende Zergehungsscala, dergleichen man wohl unter dem Bilde der Ewigkeit erträumt hat, sondern sie entwickelt den ganzen Raum, welchen sie zu ihrer Ausbreitung nöthig hat, aus sich selbst (268). All diess erklärt sich nur dann, aber dann auch ganz einfach, wenn man mit dem sich selbst bestimmenden Wesen Ernst macht. In dem sichbestimmenden Selbst sind Bestimmtheit (durch sich) und Unbestimmtheit (durch Anderes, oder Bestimmen durch sich) in dem Maasse vollständig beisammen, als die Selbstverwirklichung des Selbstes sich der totalen Selbstbestimmung nähert. Darum ist aber auch beim ersten Uebergang aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit die Unverbundenheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit (oder Bestimmen) und darum der Kampf beider gegeneinander am stärksten. Diess ist die Materie mit derjenigen Form des Seyns und Thuns, worin sie sich unter sich und ihre Momente einander, und zwar überall,

in's Endlose hemmen. Dieser Druck der Raumzeitlichkeit auf das Selbst regt es aber gerade an, durch ein Thun und Seyn, deren Momente, sowie beide unter sich, einander wechselseitig fördern, der Zeit als derjenigen Form des Thuns, worin die Momente Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einander gegenseitig hemmen und so negiren, und des Raumes als derjenigen Form des Seyns, worin die Momente (das Aussereinanderseyn, die Undurchdringlichkeit und Schwere) in gleicher sich endlos sollicirender Negativität stehen, sowie der Bewegung Herr zu werden, in deren Geschwindigkeit Zeit und Raum selber in solchem umgekehrten Verhältniss sich befinden. Die Stufen dieser Selbstbestimmung aber, deren spätere jedesmal die früheren in sich vermittelnd aufnimmt, sind die unmittelbare Selbstvertiefung der particulären Selbstbestimmung beim Krystall, die mittelbare Selbstentäusserung und Selbsterinnerung derselben bei Pflanze und Thier, und die Vermittelung der particulären Selbstbestimmung durch den menschlichen Leib. Dieser Vermittelung ist er aber nur gewachsen als Organ eines die allgemeine Selbstbestimmung mit der particulären nach und nach bis zur vollendeten totalen Selbstbestimmung vermittelnden Wesens, womit aber auch die Negativität der Raumzeitlichkeit oder die Materialität durch die Concretheit des ewigen Lebens vollständig überwunden ist. Diess kann freilich nur dann gelingen, wenn ein absolut sich bestimmendes Wesen ist, von dem sich bestimmen lassend das relativ sich bestimmende Wesen sich von der noch unkräftigsten, weil oberflächlichsten und particulärsten Selbstbestimmung aus allmählig zur ganzen Energie tiefster, entschiedenster und allseitigster Selbstbestimmung oder zur Wirklichkeit der totalen Selbstbestimmung zu erheben vermag.

c. Die Vollendung.

α. Die physische.

Die Macht über die Zeiträumlichkeit und über die sie nicht blos hervorrufende und durchlaufende, sondern auch theils durch sie sich bedingende, theils sie regelnde und erfüllende Bewegung hat das sich bestimmende Wesen (nach Fortlage's Ausdruck der Isolationstrieb) an der Entelechie. In ihrer näheren Bestimmung gewinnt das persönliche Leben seine verschiedenen Seiten und Ergänzungen und kehrt die Selbstbestimmung durch Wachen

und Schlaf, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod in den raum-, zeit- und bewegungsfreien Zustand der ungetrübten Energie oder des ungestörten Gelingens zurück, woraus sie gekommen. In der Pflanze (b. 111) besteht das Wirken des Isolationstriebes blos darin, dass er die Wirkungen des Propagationstriebes entweder vermehrt oder vermindert. Die auf dem höchsten Gipfel der Steigerung dieses Triebes zugleich mit auftretenden Wirkungen eines Einbildungstriebes, welche sich theils als Sinnenempfindung, theils als willkührliche Bewegung äussern, sind hingegen von specifisch verschiedener Art, und gehören gleichsam einer ganz neuen Welt des Daseyns an. Zwischen beiden in der Mitte liegt ein drittes oder Uebergangsglied; der Umstand nämlich, dass der Augentrieb schon bei der Pflanze seine Wirkungen nach gewissen Entfernungen und Winkelstellungen abmisst und folglich ein gewisses Raumschema beobachtet, welches er nicht in den Ausdehnungsverhältnissen der Massen, mit denen er in Berührung tritt, vorfindet, sondern welches er erst zu ihnen hinzubringt, und welches folglich ein inneres Eigenthum, ein Erzeugniss, eine Projection des Triebes genannt zu werden verdient. Nach dieser seiner Eigenschaft kann der Augentrieb eine Entelechie heissen. Genaueres, als auf dem Uebergange zwischen zwei Wesen, müsste sich auf demjenigen zwischen zwei Lebensseiten des nämlichen Wesens über diese Sachlage ergeben. Fragen wir nun aber, sagt darum Fortl. (239), nach dem Wesen des höheren Triebes, so muss sich dieses am reinsten in denjenigen Zuständen zeigen, wo es für sich allein und ohne allen Zusammenheng mit dem von ihm inspirirten Organen des Propagationstriebes wirksam ist. Diesen Zustand können wir zwar (innerhalb der Zeiträumlichkeit) niemals im Ganzen, wohl aber gleichsam probeweise an einzelnen frei werdenden Partikeln des höhern Triebes beobachten. Da aber die Beobachtung dieser befreiten Triebtheile, welche den innern Sinn ausmachen, gar nichts ausser dem Phänomen der hundertfachen Durcheinanderwirkungen der isolirten Bestandtheile jenes propagatorischen Dualis zu erkennen giebt: so scheinen damit alle Prozesse des organischen Lebens überhaupt in die Prozesse der gebundenen und in die der befreiten Wirkungen jenes Dualis zu zerfallen und der dazwischen in der

Mitte schwebende Begriff eines pflanzlichen Isolationstriebes damit allen Grund und Boden zu verlieren. Wenn aber auch die materiale Selbstständigkeit des pflanzlichen Isolationstriebes sich nicht aufrecht erhalten lässt, so bleibt ihm doch in formaler Beziehung noch immer eine abgegrenzte und gesonderte Stellung, indem sich das Phantasieschema der Entelechie als die Handhabe und das selbstständige Uebergangsglied einstellt, wodurch die befreiten Zustände des Triebdualis mit den gebundenen oder propagatorischen in fortwährendem Wechselverkehr bleiben (240). Die Wirksamkeit des Schema's nach unten ist eine zertheilte, indem jeder Theil des Schema's für sich die Masse, mit welcher er in Verbindung steht, inspirirt gemäss eintretendem Reiz von aussen auf diese Masse und auch wieder gemäss eintretendem äusserlichen Reiz die Triebe in sich zurückempfängt. Dagegen ist seine Wirksamkeit nach oben eine zusammengesetzte oder einheitliche, indem das Schema der Entelechie der Wohnort ist, in welchem die mannigfaltigsten Thätigkeiten freigewordener Triebtheile zu einem einzigen Gesammtwillen miteinander verschmelzen. Ein solcher Gesammtwille entsteht aber erst vermöge der in ein abgeschlossenes und überschauliches Schema möglicher Bewegungen zusammenschmelzenden Trieb- oder Willensacte; und folglich muss, sobald er eintritt, jener Zustand aufhören, in welchem jeder Theil des Schema's eine Selbstständigkeit für sich behauptet, wie bei der Pflanze jede Knospe (349. 50). Da diese beiden Schemata aber nicht völlig miteinander übereinstimmen, geht hieraus das Streben nach Gliederbewegung hervor, d. h. nach Umformung des propagatorischen Schema's durch Einwirkungen, welche vom isolatorischen ausgehen. Diess geschieht jedoch nur im Wachen, als im Zustande der eintretenden Zweiheit der Schemate. Im Schlafe, wo das isolatorische auf's neue ganz oder doch dem grössten Theile nach in's propagatorische zurücksinkt, hört dieser Zwiespalt auf, und der thierische Leib nimmt auf's neue an der Ruhe der Pflanze Theil (352. 3). Das cerebrospinale System hat seine Stärke und eigenthümliche Wirkungsmacht eben in der Feinheit und Genauigkeit, womit zwischen den unaufhörlichen kleinen Widersprüchen zwischen Wollen und Können in der Raumerzeugung ausgeglichen wird. Dagegen tritt ein solcher

Zwiespalt im sympathischen Nervensystem immer nur ausnahmsweise hervor. Denn seine Bewegungen sind von so einfacher Natur und der Bau seiner Organe von vornherein so genau darauf eingerichtet, dass im regelmässigen Lauf der Prozesse des Athmungs-, Generations- und Nahrungstriebes ein völliger Einklang der Orte der Sensation und Anticipation stattfindet (421).

β. Die ethische.

Dem wachen Menschen erscheint derselbe Raum stets von zweierlei einander durchdringlichen Stoffen erfüllt, einem äusserlich sinnlichen Stoffe der Anschauungsbilder und einem innerlich sinnlichen der Gedächtnissbilder. Die Bilder beider Welten sind uns ihrem Inhalte nach gegeben und aufgedrungen. Wir haben aber in beiden Welten eine gewisse von unserm Willen ausgehende Macht in Beziehung auf die Form, Lage und Ordnung, in welcher sie uns erscheinen sollen. Diese Willensmacht geht in der Welt der sinnlichen Anschauung von der Centralanschauung unserer Person aus, bezieht sich zunächst auf die ihr mitzutheilenden Bewegungen, und wirkt nur allein durch die letztern auf ihre Umgebung ein. Umgekehrt verhält sich in der erscheinenden Welt des Gedächtnisses die Centralvorstellung meiner Person passiv, indessen die Bewegungen eines jeden Bildes in dem sinnlichen Raum unmittelbar der Macht meines eignen Wollens und Begehrens gehorchen (a. 183. 4). Weil die Bilder des Gedächtnisses ebensosehr als die primären Vorstellungen des innern Sinnes für Niemanden anders als für mich selbst da sind, nenne ich dieselben mit vollem Rechte ebensosehr integrirende Theile meiner eignen Person, als ich meine Grundtriebe und Stimmungen so nenne. Der Unterschied ist nur, dass ich vermöge des Gedächtnisses zu meiner Person Bestandtheile hinzufüge, die nicht ursprünglich darin waren, aber dennoch zu mir gehören (273). Nicht zu verwechseln aber ist der Raum, welchen meine Person in der Anschauung ihrer eignen Glieder von sich gewinnt, mit den Bewegungsräumen ihrer Urtriebe. Denn die letztern dienen den Sensationen zur Voraussetzung, der erstere aber ist eine Zusammensetzung der sämmtlichen bei Gelegenheit der Sensationen freiwerdenden Einbildungsräume. Diese Summe von Einbildungsräumen ist dasjenige Produkt,

von welchem unter Einfluss des Bewusstseyns die willkührlichen Bewegungen unserer Glieder abhängen. Das Bewusstseyn verknüpft nämlich diese einzelnen Einbildungsräume von höchst verschiedenem Ursprung und höchst verchiedenen Bewegungstrieben zu einem einzigen gemeinschaftlichen Schema der Raumanschauung und übt von diesem allgemeinen Schema aus auf die einzelnen unbewussten Bewegungstriebe seinen Einfluss. So entsteht für die Person ein Bewegungsraum der zweiten Potenz als ein Bewegungsraum des Bewusstseyns, welcher zusammengesetzt ist aus den durch Sensation freigewordenen Einbildungsräumen der unbewussten Urtriebe. Dieser Bewegungsraum der zweiten Potenz bildet endlich, sofern er in jedem Augenblick in's Gedächtniss übergeht, die unzähligen Gedächtnissräume. Auf ihnen beruht die Möglichkeit der Geometrie, deren sämmtliche Functionen sich im Gedächtnissraum vollziehen (295. 6). Was aber die Bilder zwingt, sich an verschiedenen Orten zu befinden, ist im Sinnenraum die Structur des Organs, im Ueberzeugungsraum das Wissen, im Phantasieraum die Neigung (138).

γ. Die organisch-psychische.

Immer besteht der Eintritt des Schlafes aber darin, dass durch die Stärke des Eindrucks eintretender Müdigkeit dasselbe auf mittelbarem Wege eintritt, was bei der Langenweile unmittelbar und einfach sich einstellt, nämlich eine Herabspannung oder Erschlaffung der Fragethätigkeit. Daher ist nicht der Schlaf aus Bedürfniss, sondern der aus Mangel an erweckenden Reizen hier das Urphänomen. Er ist der Schlaf aller Wesen, welche noch keine erweckenden Reize kennen, wie der Pflanzen. Diese schlafen nicht aus Bedürfniss, sondern aus Unfähigkeit zu wachen. Beim Schlafe der Menschen kommen gewöhnlich beide Arten in regelmässiger Folge vor. Die erste Hälfte unseres Nachtschlafes ist in der Regel ein Schlaf aus Bedürfniss, die zweite Hälfte aber, besonders gegen die Morgenzeit, ein Schlaf aus Mangel an erweckenden Reizen (b. 293. vgl. 349. 356). Man darf alle Krankheit, insofern sie in Perioden verläuft, als einen Schlaf des sympathischen Systems auffassen, welcher immer Ueberreizung desselben zur ersten Ursache hat. Umgekehrt besteht die Gesundheit darin, dass der vegetative Nerv niemals so tief

in seine eigne Ernährungsthätigkeit versinke, dass die Blutbereitung davon Schaden leide, aber auch niemals zu einer solchen convulsivischen Höhe seiner motorischen Thätigkeit hinaufgereizt werde, wie sie einem verdorbenen Blute entspricht, und, sobald sie gewaltsam von aussen angeregt wird, auch im weitern Verlauf, nämlich durch den darauf folgenden Schlaf des Nerven, nothwendig ein verdorbenes Blut erzeugt (385. 6). Innerhalb des vegetativen Lebens ist der Schmerz die Empfindung der im Reiz des Triebes eingetretenen Störung, trotz welcher freilich immer ein Theil des Triebes unermüdet fortarbeitet, so lange noch das Leben dauert. Während dessen flüchtet die andere Hälfte in die Spaltung der Frage nach irgend einer möglichen Art, dem gestörten Trieb sein vollkommenes Weckebild (Reiz) wieder zu geben, was wir die Gesundheit nennen. Die nothwendige Folge davon ist Bewusstseyn, verbunden mit schmerzlichem Unbehagen und einer Unruhe des Organism, worin er nach ihm selbst unbekannten Bewegungen der Heilung und Genesung trachtet. Wird das Hinderniss des Reizes aus dem Wege geräumt, so sinkt der freigewordene Theil des Triebes aus dem Bewusstseyn oder der Spaltung in den Schlaf oder in die Wirksamkeit zurück. Vermehrt sich dagegen das Hinderniss des Reizes, so wird der als wirksam zurückbleibende Theil des Triebes sich vermindern, ein immer grösserer sich spalten und von der Wirksamkeit entbinden, und in eben dem Maasse Schmerz und Angst wachsen. Dieser Zustand kann sich steigern bis zur völligen Freiwerdung des Triebes oder zum völligen Aufhören seiner Wirksamkeit. Hierbei wandelt sich der noch übrig seyende active und unbewusste Theil vollends in lauter gespaltenen oder freien Trieb um. Diess ist das unter dem Namen des Sterbens bekannte Phänomen (a. 488). Man sieht, dass die Fähigkeit zum Schlafen ihrerseits ebensowohl eine Kraftäusserung des Organism in sich schliesst, als die Fähigkeit des Wachens auf andere Weise. Die Fähigkeit des Wachens besteht darin, dass Kraft disponibel werde zu derjenigen Consumtion, welche durch Anstrengung der Triebe vor sich geht. Diese Consumtion kann sich steigern bis zur absoluten Erschöpfung, nämlich bis zum Tode, welcher bei anhaltender Schlafverweigerung eintritt (477).

4. Die praktische Philosophie.

Um sich zur Höhe der That zu erschwingen, muss man sich in der entsprechenden Tiefe erfassen. Darum widmet Fortlage, wie er in der theoretischen Philosophie noch in die geheimsten Schlupfwinkel des Empfindens hinabsteigt, in der praktischen das schärfste Augenmerk den elementarsten Zusammenhängen des Leibes mit sich und mit der psychischen Thätigkeit. Wird nun aber auch desshalb am Ziele des Thuns die Lust, an seiner Grundlage die Leibbildung und an dem zum Ziele vorschreitenden Prozess die leibliche Ausführung mit besonderer Vorliebe untersucht, so erlangt doch auch das sittlichintellectuelle Verhalten, dessen Erfolg von jener Lust begleitet wird, seine Würdigung und wird auf dem Wege dazu das Wollen, wenn es auch keineswegs in seiner ganzen Reinheit durchdringt, mit seinen Hülfsvorgängen trefflich ausgestattet. Dagegen bleibt die Bestimmung der Grundlage hinter ihrer Aufgabe, das Vorhandenseyn der gegenwärtigen Gestalt unseres Daseyns mit seiner Oscillation zwischen Schmerz und Lust auch wirklich zu erklären, zurück, während jedoch das Verhältniss zwischen Lust und Schmerz die werthvollste Erörterung empfängt.

a. Das Ziel.

Worauf es in der Praxis und überhaupt am Ende überall ankömmt, das ist das Gelingen. So auch bei Ftl. Ein jedes Gelingen, sowohl des Lusttriebes als des (nach Selbstaufhebung trachtenden) Unlusttriebes führt Lust mit sich (a. 319). Das Lust- und Unlustverhältniss tritt aber bei Ftl. durchgängig dermassen in den Vordergrund, dass es allentscheidend und so diese Philosophie durch und durch eudaimonistisch zu seyn scheint. Da ein Zustand reiner Lust, sagt er, gar nicht anders gedacht werden kann als in Form eines Selbst, und ein Selbst oder innerer Sinn an und für sich selbst gar nicht anders gedacht werden kann als in Form einer reinen Lust: so sind der Begriff einer reinen Lust und eines reinen Selbst vollkommene Wechselbegriffe. Und da ferner im Bereiche des Trieblebens ein an sich selbst seyender Zustand soviel als einen Zustand der Lust bedeutet, indem eine jede Unlust nur durch andere Zustände, als ihre

eignen, Bestehen und Dauer haben kann: so können im Bereiche des Trieblebens alle Zustände nur insoweit substanzielle Zustände seyn, als sie Zustände der Lust sind. Insoweit sie hingegen Zustände der Unlust sind, sind sie nothwendig nur accidentelle, d. h. nicht an sich selbst, sondern an andern Zuständen seyende Zustände. Die unveränderte Fortdauer kann zwar allen Zuständen, sowohl den substanziellen oder Lustzuständen, als auch den accidentellen oder Unlustzuständen zukommen, aber nur die ersteren besitzen dieselbe aus sich und kraft ihrer sich selbst überlassenen Natur, dagegen die letztern dieselbe nicht anders besitzen können als dadurch, dass sie dieselbe von denjenigen Zuständen entlehnen, welche dieselbe an und durch sich selbst besitzen (331. 2.). So scheint allerdings die Lust nicht blos im Vordergrund zu stehen, sondern auch das Ziel und Prinzip zu bilden. Dennoch ist letzteres nicht der Fall. Ersteres aber erklärt sich aus einem guten Grunde. Da Kant und seine Nachfolger die Sensationen oder das Aposteriori im Erkenntnissprozess noch nicht einer sorgfältigen Analyse unterwarfen und darum auch die Orte, welche den Prozess der Wahrnehmung mit dem des Fühlens, sowie mit dem Mechanism der Triebe in Verbindung setzen, mehrentheils ganz vorbeigingen (XVI.); Fortlage aber die gründliche Aufhellung gerade dieses Gebietes als desjenigen der Sinnlichkeit, worauf die Lust die Hauptrolle spielt, für die nächste Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart hält: so ist auch natürlich der Lust sein Hauptaugenmerk gewidmet. Allein nicht nur, dass er von dem Worte Lust die blos sinnliche Annehmlichkeit scharf und eingänglich unterscheidet, er begiebt sich unverkennbar mit jenem Zauberwort auch in Regionen, worin es die Macht der reinsten und selbst der schlechthinigen Harmonie bedeutet. Die Alternative zwischen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, zwischen Lust und Schmerz ist ihm gegen die wichtigste zwischen dem Guten und Bösen nicht blos, sondern auch noch gegen mehrere mittlere die unwichtigste (428. 31). In Beziehung auf das Kantische Fliehen der Lust aus reinem Begriff der practischen Vernunft sagt er (304): nur lasse man dabei nicht ausser Augen, dass die praktische Vernunft den, welcher ihren Geboten nicht nachkömmt, mit einem der stärksten Schmerzen, die es giebt, mit der Ver-

achtung seiner selbst, bedroht. Nur in dem Maasse, als die Fähigkeit dieses Schmerzes und die Flucht vor ihm (die wahre moralische Gottesfurcht) in der Seele wach ist, wird sie ihren Leib zu Handlungen bewegen, welche mit dem Pflichtgebot übereinstimmen, wenn ihr nicht noch sonstige andere Triebe dabei zu Hülfe kommen.

Dahin rechnet Ftl. aber vornehmlich solches, was nicht erst Lust als Produkt des Gelingens macht, sondern ausgleichender Thätigkeit, tieferer Harmonie, ja der Quelle aller Harmonie selber entspringt und so das Gelingen durch wohlgeordnetes Vorgehen sichert. Gegen das im moralischen Leben die grösste Beschwerde verursachende Ueberwiegen der homogenen Gefühlsmassen können wir uns häufig dadurch schützen, dass wir der dabei in Nachtheil gerathenden Grundstimmung unserer Seele, welche wir aufrecht zu erhalten beabsichtigen, durch die künstliche Erregung von Gegenstandsgefühlen ähnlicher Natur zu Hülfe kommen. So verfährt der Soldat, wenn er sich durch eine muntere und fröhliche Militärmusik sinnliche Eindrücke zusetzt, welche mit der Grundstimmung des frischen Muthes, welche aufrecht erhalten werden soll, übereinstimmen. So verfuhr Corneille, wenn er bei der Composition seiner Trauerspiele sich die Fenster mit schwarzen Vorhängen verhing. So verfährt die Kirche, wenn sie durch die Eindrücke einer erhabenen Architectur, einer feierlichen Musik, einer helldunkeln Glasmalerei der Stimmung einer Einkehr des Menschen in sein eigenes Innere erleichternd zu Hülfe kommt (399 f.). Wem sich ein Quell innerer Freuden öffnet, dem wird dadurch sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz gleichgültiger, ohne dass darum seine Fähigkeit, beides zu empfinden, abnimmt. Schon ein Ehrgeiziger hat selten viel Sinn für sinnliche Genüsse (431). In den Trieben der Liebe, der Freundschaft, der Geselligkeit, des Wohlwollens, die man die Triebe der Humanität nennen dürfte im Gegensatze gegen die Triebe nach Vermögen, Ehre, Herrschaft, welche dann Triebe des Egoism heissen würden, sucht das Individuum sich mehr in andern wieder zu finden, als in sich selbst. Allein als Resultat dieses Suchens wird doch am Ende nur diess gewonnen, dass jedes Selbst seine eigene Tiefe und sich selbst desto leichter im Spiegel des andern wiederfindet; ein in meinem eignen Selbst

durch den Anreiz eines fremden Selbst gewecktes Selbstgefühl. Diese Weckung geht nur bei den humanen Trieben weit vollständiger vor sich als bei den egoistischen. Denn während der egoistische Trieb weit höher hinausstrebt als der humane (indem jener nach Erhebung des eigenen Selbst über andere, dieser blos nach Wiederfindung desselben in andern trachtet), und es doch dabei nur in den seltenern Fällen (oder vielmehr nie) zu einem von Furcht, Sorge, unermüdetem Weitertrachten und vergeblichem Hoffen gereinigten Selbstgenusse bringt: dringt der humane Trieb wie auf heimlich sich öffnenden Wegen in die Tiefen des eigenen Selbst, wo sich ihm Süssigkeiten enthüllen, welche von den Menschen wenig gewusst und beachtet, in verborgenem und Niemanden zugänglichem Dunkel die Labyrinthe der Brust durchirren (315. 6. G. P. 346 flg. 356 flg. 361.) Doch auch dieses Dunkel hellt sich Fortlagen noch auf. So sehr er sich sträubt, den Menschen in den Menschen selber die wahre volle Menschheit finden zu lassen, und gerade dadurch sieht er sich genöthigt, sie einander und sich in Gott besitzen zu lassen. Die vollständig harmonische Selbstbestimmung nach Form, Inhalt und Norm, als Schönheit, Wahrheit und Güte, unter der schärfsten Ausschliessung aller Disharmonie gelingt dem Menschen nicht schon aus eigner Anstrengung, sondern erst mittelst dieser in der Kraft Gottes. Da wir, sagt er, empfinden, dass in den Gebieten des Schönen, Wahren und Guten in Beziehung auf alles Zwiespältige und Unzusammenhängende fortwährend der reine Schmerztrieb als eine Flucht des Selbst vor seinem eigenen Zustand, in Beziehung auf alles Harmonische und Uebereinstimmende aber der reine Lusttrieb als ein Begehren des Selbst nach Dauer seines eignen Zustandes in Wirksamkeit tritt: so gerathen wir dadurch in die Täuschung, als ob diese Triebe in dieser Gestalt unser Natureigenthum seyen. Auch macht keiner der geistigen Grundtriebe, weder der reine Lusttrieb noch der reine Unlusttrieb, schon derart, dass jener der vollendeten Selbstsetzung wie dieser der vollendeten Aufhebung von allem Selbstwidrigen gewachsen wäre, die Grundlage und das Wesen unseres gegenwärtigen Zustandes aus (b. 266. 7).

Wenn daher Fortl. auch die Selbstlust als Prinzip oder Ziel hinstellt, so fehlt es doch nicht an näheren Ausführungen, wornach

mit ihr eben dasjenige hervorgehoben wird, in dessen Wesen es liegt, von ihr begleitet zu werden. Der Zustand reiner Lust kann (s. 331) schlechterdings nur ein innerlich und von sich selbst aus wahrnehmbarer seyn, ein innerer Sinn oder ein Selbst. Die Lust mit ihrer Richtung auf sich und die Unlust mit ihrer Richtung gegen sich oder die sich positiv und negativ vermittelnde Lust beginnt mit dem Eintritt des Vorstellens, der Freiheit und des Bewusstseyns und nach dem Grade derselben, und wird freilich auch wieder von ihnen in ihr eigenes Bestes verwendet. Die Summe der exspirirten Partikeln der Propagationstriebe befindet sich zwar im Zustande der Freiheit oder Selbstbestimmung, diese befreite Triebbewegung besteht aber doch nur erst als ein Ausnahmezustand auf dem breitwuchernden Boden eines fortdauernden vegetativen Propagationslebens, mit dessen gebundenen und soliden Triebmassen jene befreiten und für sich ihre Wirksamkeit übenden Triebpartikeln noch immer in straff angezogenem Consensus sind (b. 364. 5). Sämmtliche in den bewussten Zustand eintretende Obertriebe gerathen in denjenigen Consensus, welcher die Einheit des persönlichen Bewusstseyns genannt wird. Die Obertriebe treten aber erst dann in den bewussten Zustand ein, wenn sie die Alternativen gewisser Untertriebe als Fragen in sich entwickeln, sich so zu sagen mit Untertrieben zu ihrer Ausführung bewaffnen (399). Angestrengtes Wollen und Denken macht müde und ruft die Reaction eines süssen Schwindels hervor, der in Schlaf oder gar in Ohnmacht führt (367. 8). Für das Schema in seiner Ganzheit, wie es die Bewegungen des activen Sinns regulirt, ist das Bewusstseyn als der Consensus aller in Frage getretenen Triebpartikeln der einzig mögliche Träger. Denn das Bewusstseyn setzt allererst dieses Schema aus seinen einzelnen vorgefundenen Theilen in eine strenge und geschlossene Einheit zusammen. Wird dagegen jedes Körperglied als vereinzeltes betrachtet, so sind Träger des Schemas die Propagationstriebe, die wieder ihren Träger finden in den ponderabeln Massen, welche durch sie organisirt werden. Andererseits giebt es einen Zustand, worin das Schema besteht, ohne sich nach der Lage unabänderlich richten zu müssen, welche die Propagationstriebe der Massen ihm vorschreiben. Diess geschieht dadurch, dass

Partikeln der Propagationstriebe ihre physiologische Thätigkeit suspendiren und in den Zustand einer befreiten Thätigkeit übergehen, in Folge wovon sie in den engern Consensus des Isolationstriebes gelangen und in einen leicht überschaulichen Zusammenhang treten. Dieser Zustand giebt uns eine Probe, aber noch nicht eine volle Anschauung von dem Schema der Entelechie in seiner vollkommenen und reinen Erscheinung, nämlich, wie es dann erscheinen würde, wenn die Triebe, welche es tragen, ganz in den Zustand der Urtriebe zurückexspirirten (352). Bis dahin ist die Form des Selbstes getrübt (485) und es in sich verdunkelt (a. 318). Die beiden Grundgesetze des vom Grundschmerze durchdrungenen Selbst bezeichnen zugleich die beiden Grundqualitäten oder das Grundprinzip des psychischen Wesens, nämlich die fragende Thätigkeit und den erinnerbaren Vorstellungsinhalt. Beide lassen sich ineinander umwandeln. Beide bestehen aus denselben Grundbestandtheilen, nämlich aus einem Lusttriebe und Unlusttriebe, aber so, dass beim Bewusstseyn der Lusttrieb, beim erinnerbaren Vorstellungsinhalt der Unlusttrieb das vorherrschende Element ist. So lange beiderlei Triebäste, die hemmenden, wie gehemmten, in Thätigkeit sind, wirken beide durch ihr blosses Vorhandenseyn, indem sie einander wechselseitig in abwechselnde Thätigkeit setzen (b. 485. 6).

b. Die Grundlage.

Wie die Lust die energische Vollständigkeit des Seyenden, so bezeichnet der Schmerz unserm Philosophen nicht einen blossen Zustand, sondern zugleich die dem Gewordenen zu Grunde liegende Activität. In die primitive Lust dringen von innen her die continuirlich wachsenden Selbstverluste (a. 334) unter Gestalt von continuirlich wachsenden directen Unlustgefühlen, von aussen her die Sensationen unter Gestalt von entweder offenbaren oder verdeckten oder überholten Unlustempfindungen ein. Das Mittel, wodurch beide Arten von Unlusttrieben, sowohl der in den Selbstverlusten, als der in den Sensationen enthaltene, sich bethätigen, d. h. auf die Aufhebung der ihnen zu Grunde liegenden Unlustgefühle hinwirken, sind die in den Bewegungsräumen unserer Person waltenden Strebungen. Die Strebungen erhöhen sich zum Widerstand gegen den Angriff der Sensation, aber zum Behuf einer Beschwichtigung der Selbstverluste machen

sie sich gegen die Aussenwelt selbst zum angreifenden Theil. Der Angriffs- oder expansive und der Widerstand's- oder repulsive Trieb sind die beiden unserem Selbst und seiner primitiven Lust widerfahrenden Grundschmerzen, der innere und äussere Schmerz, in ihrer naturgemässen Wirksamkeit gedacht, nämlich in dem mehr oder weniger gelingenden Streben, sich selber aufzuheben. Weil aber diese Grundschmerzen nicht als Zustände an sich selbst, sondern nur als Zustände an der Grundlust meines innern Sinnes existiren, wirken sie stets in genauer Vereinigung mit diesem Lustzustande, so dass ihr Streben nach Aufhebung aller Arten von Selbstverlusten mit dem Streben der primitiven Lust nach Fortsetzung ihres eignen Zustandes zu einem Produkt verschmilzt (335). Dieses Streben muss auch in den Fällen, wo es nicht erfüllt wird, in ungeschwächter Kraft bleiben. Denn da mit der Grösse des Selbstverlustes auch die Grösse der Unlust wächst, so wächst diesem Streben von Seiten des Unlusttriebes beständig ebensoviel Kraft zu, als es von Seiten des Lusttriebes, welcher nach den Graden der sinkenden Lust sinken muss, beständig verliert. Hiedurch bildet sich im Prozesse des Selbstverlierens eine gleichbleibende Grösse, welche Streben oder Wille genannt zu werden verdient, und an Stärke oder Intensität dem Fortsetzungstriebe der Selbstlust des ungetrübten oder reinen Selbst gleichkommt, obgleich nicht an Qualität, weil sie nicht reine Lust in sich enthält, sondern aus Lust und Unlust gemischt ist. Eine solche gleichbleibende Grösse haben wir in der Anschauung unseres eignen Leibes (317). Da der Grundschmerz nicht ein Zustand für sich, sondern nur als Eigenschaft am Lustzustande ist, so trifft sein Streben nach Selbstaufhebung eben diesen. So entsteht ein Streben nach Aufhebung des Selbst, welches, soweit es gelingt, Aufhebung des ursprünglichen Selbstbestandes oder Selbstverlust, Verlust an ursprünglicher Kraft der Ausführung des Strebens nach Fortdauer der primitiven Lust in sich schliesst. So entsteht zuerst im Selbst ein Streben im Gegensatz zu seiner Erfüllung, ein Wille im Gegensatz zur Kraft seiner Ausführung, ein Bewegungsraum. Dieser Bewegungsraum oder diess von der geschwächten Kraft des Selbst nur unvollständig erfüllte ungeschwächte Streben des Selbst ist, sofern es ausgefüllt ist von der ausführenden Kraft

des Selbst, identisch mit dem Selbst, sofern es aber nicht davon ausgefüllt ist, identisch mit seinem Gegentheil, dem Selbstverlust, und folglich in beider Beziehung den Angriffen des Triebes nach Selbstaufhebung ausgesetzt. Diese Angriffe erscheinen in Beziehung auf den mit dem Selbst identischen Theil, den von Kraft erfüllten Bewegungsraum, als Selbstverluste, in Beziehung auf den mit dem Selbstverlust identischen Theil, den von Kraft verlassenen Bewegungsraum, als Sensationen mit dem Grundverhältnisse der directen Unlust (338. 9). Ein directer Schmerz aber lässt sich noch nicht erzeugen durch eine blosse Verminderung der Selbstlust oder durch ein blosses Misslingenmachen des Strebens dieser Lust, wobei das Streben der Lust als solches ungefährdet bleibt, und nur die Lust in ihrer Activität oder das Gelingen dieses Strebens eine Verminderung erfährt. Sondern ein directer Schmerz entsteht erst, wenn dieses Streben in seiner eignen Existenz, nämlich in den Bewegungsräumen seiner eignen Triebe angegriffen wird, welche nicht die an den Selbstverlusten leidende Kraft des Selbstes, sondern im Gegentheil sein über seine geschwächte Kraft hinausgehender Wille sind, die Kraft und mit ihr die Selbstlust wieder zu ihrer ganzen ungeschwächten Höhe hinaufzutreiben. Nicht ein Angriff auf die Kraft des Selbstes, sondern ein Angriff auf den Willen des Selbstes ist es, welcher allein directe Schmerzen zu erzeugen vermag (337).

Es sind diess Aufschlüsse, welche scharf in jene Tiefen eindringen, auf denen der wesentliche Zusammenhang des organischen und psychischen Lebens nicht erst des Menschen, sondern schon des Thieres ruht. Gleichwohl fallen dabei drei miteinander auf's innigste verknüpfte Hauptpunkte auf, deren Erledigung so lange unmöglich ist, als jene Auffassung der Grundlagen des Lebens unmodificirt bleibt. Es widerspricht der reinen Lust, eine Blösse zu bieten, ohne welche jene Grundschmerzen in sie einzudringen ausser Stand wären. Es ist unhaltbar, dass der Mensch nach dem Tode trotz so vieler Anstrengnngen während des Zeitlebens blos wieder in den Zustand zurücktritt, aus welchem er durch den Grundschmerz herausgedrängt ward. Es liegt eine nicht blos unauflöslich scheinende, sondern wirklich unauflösliche Schwierigkeit in dem Cirkel, worin nach Fortlage's eignen Worten (337) sich die

Erklärung (des Zeitlebens) zu drehen anfängt. Aller direkte Schmerz entsteht nämlich durch einen Angriff auf den Willen oder Strebungsraum, und setzt daher die Existenz dieses Strebungsraumes voraus. Der Strebungsraum aber als ein Produkt von Trieben der directen Unlust, sowohl der von innen als der von aussen erregten, setzt die Existenz einer directen Unlust voraus. D. h. mit einem Worte ausgedrückt, der Wille setzt zum Behuf seiner eigenen Existenz voraus, dass ein Angriff gegen seinen eigenen Zustand erfolge, ehe er noch da ist. Fortlage fährt zwar mit Hülfe dieser Wendung fort: Vernünftigerweise kann diess Verhältniss der Begriffe nur bedeuten, dass der Existenz des Willens oder Bewegungsraums ein directer Schmerz von einer ähnlichen Art zu Grunde liegen müsse, als wie er sich bei existirendem Willen oder Bewegungsraum durch äussere oder innere Angriffe auf denselben zu wiederholen pflegt (338). Allein jene Wechselwirkung fordert vielmehr einen dritten und darum andern Grund für die Correlation ihrer Gründe, und zwar einen positiven. Es ist die Relativität der totalen Selbstbestimmung des Menschen, durch die er sich nur zu verwirklichen vermag im Verkehr mit der Natur, der Geisterwelt und mit Gott selber. Ersterer Verkehr ist im Mutterleib, der andere bis zum Mannesalter, die dritte bis zum Tode der überwiegende, niemals aber der ausschliessliche. Mit jedem Schritte fordert die relative Selbstbestimmung, um den folgenden thun zu können, eine weitere Hülfe und giebt jedesmal das unverwendet oder auch unverwendbar Gebliebene an dessen Region wieder zurück. Dass jene Assimilation und diese Secretion nicht ohne Störungen verläuft, ist erst eine zweite Seite des Vorgangs, welche ebensosehr mit Nothwendigkeit auf vorgekommene Verkehrungen der Selbstbestimmung zurückweist, als die Relativität dieser, welche ihr auch in der Vollendung und thatsächlichen Erhebung über alle Störbarkeit noch bleibt, die Möglichkeit jener Selbstverkehrung erklärt und über die Selbstverluste noch ein weiteres Licht verbreitet.

Nichtsdestoweniger behalten die Fortlage'schen Detailbestimmungen und Vermittelungen, deren Modificirung jetzt keine Schwierigkeit mehr machen kann, noch immerhin ihren hohen Werth. Ihre Anwendbarkeit wächst sogar noch. Dahin gehört

besonders Zweierlei. Es scheint im Begriff, sagt er (b. 428), einen grossen Unterschied zu begründen, ob der Grundschmerz, aus welchem die Raumerzeugung entspringt, aufgefasst wird als ein Selbstverlust, wie der Hunger, oder als ein Schmerz des Repulsionstriebes, wie die Gliederpein. Jedoch hebt sich in der Anschauung dieser Unterschied ganz auf. Vergleichen wir nämlich den Schmerz, welcher auf Andrang feindlicher Stoffe in den Organen entspringt, mit dem Schmerz, welcher aus den Selbstverlusten hervorgeht, so sehen wir beide auf einem und demselben Zustande im Organism der Triebe beruhen. Die Erstickungsangst durch Ueberfüllung des Blutes mit Kohlenstoff oder der Schmerz durch Eindringen eines verwundenden Werkzeuges in den sensibeln Nerven befreit den Secretionstrieb dieser Organe auf einseitige Weise, so dass er gezwungen wird, aus der Form des Propagationstriebes in die des Isolationstriebes überzugehen. Wird hingegen einem einzelnen Gliede oder dem ganzen Organism die Nahrung entzogen, so entsteht dadurch ein allmähliges Exspiriren ihres ganzen Triebdualis, jedoch so, dass der exspirirende Secretionstrieb vorzugsweise in's Bewusstseyn tritt als Hunger in den Verdauungsorganen, als Gefühl von Müdigkeit und Schwäche in den entnährten Gliedern, verbunden zuletzt mit Bangigkeit und Angst, während der exspirirende Assimilationstrieb als die Inspiration des Geschmackorgans dem Bewusstseyn latent bleibt bis zum wirklichen Genuss der Speise. So ist in beiden Fällen das Bewusstseyn von einem einseitig aufsteigenden Secretionstriebe eingenommen und unterscheidet sich darin der Grundschmerz nur in der Verursachung, aber nicht in der Sache selber. Denn weder der Gegenstand der Ueberlast, noch der des Mangels wird empfunden, sondern nur der Schmerz als die Wirkung davon, d. h. der in's Bewusstseyn einseitig emporsteigende Secretionstrieb (429). Bei den Repulsionstrieben exspirirt der Schmerztrieb plötzlich und heftig, während der Lusttrieb niemals eine grössere Höhe erreicht, als in der Lust des gewöhnlichen Lebenszustandes enthalten ist, verbunden mit der indirecten Lust aus der Entfernung des Schmerzes; so dass der Assimilationstrieb nur zu einer unvollkommenen Exspiration gelangt. Hingegen wird bei den Expansionstrieben, wo der Lusttrieb sogleich mit dem Schmerztriebe zu gleichen (nur für das Bewusstseyn

verborgenen) Theilen exspirirt, der Schmerztrieb auf allmählige und sanfte Weise in's Bewusstseyn gehoben, worauf dann der volle in's Bewusstseyn entlassene Lusttrieb eine das gewöhnliche Maass des schmerzlosen Zustandes weit übertreffende Höhe ersteigt, bis zu der dem Zustande eines reinen Assimilationstriebes sich möglichst annähernden Generationslust hinauf. Daher denn in den repulsiven Trieben im Ganzen das Schmerzelement, in den expansiven das Lustelement vorherrscht (430). Die Entelechie ist ein Strebungsproduct des Grundschmerzes zur Ausgleichung oder Ausfüllung der durch sein Auftreten im primordialen Selbst entstandenen Selbstverluste. Diese getrübte Form des Selbst enthält in sich die Anticipationsbilder der expansiven Triebe, welche die primären sind, verbunden mit dem Anticipationsbilde der repulsiven Triebe, welche die secundären sind. Ist aber in dem ganz allein dem repulsiven oder secundären Anticipationsbilde entsprechenden Triebast, nämlich der unentwickelten, nur vom Bewusstseyn beleuchteten und dem blossen Consensus des Homogenen unterworfenen Wurzel oder Entelechie, derjenige Theil aus dem Selbst hervorgehoben, welcher am tiefsten in seinem Grundschmerz wurzelt, so muss in dem die expansiven oder primären Anticipationsbilder producirenden Triebast, nämlich der selbst zu Bewusstseyn und Consensus des Heterogenen entwickelten Anticipationswurzel, derjenige Theil aus dem Selbst zu Tage kommen, welcher näher in dem Lusttriebe als der eigentlichen Substanz des primordialen Selbst gegründet ist (485).

c. Der Weg.

Obwohl nun das eigentliche Wollen sowohl dem Ziele als der Grundlage nach, indem es sich durch das Bewusstseyn vom vernunftgemässen Sollen und vom persönlichen Können zu vermitteln sucht, sich vom blossen Begehren, dem seiner Natur nach jene Gesichtspunkte unzugänglich sind, unterscheidet, zerfliessen bei Ftl. beide Vorgänge meist ineinander. Wenn diess sich aber auch aus seinem Streben, das menschliche Leben bis in die Urverbindung des sinnlichen und psychischen Daseyns hinein zu verfolgen, erklärt, so rechtfertigt es sich doch um so weniger, als es nicht mit dem sittlichen Einfluss des Menschen

auf seine psychische wie leibliche Stimmung harmonirt, welcher von Fortl. mit Recht in verschiedenen Wendungen hervorgehoben wird (a. 429 f. b. 8. vgl. diese Schrift S. 56. f. 68. f.). Diess gilt auch von einer Aeusserung über die Entschlossenheit, und einer andern über Ursache und Wirkung beim Wollen. Die Entschlossenheit ist (a. 426) zwar in einer Hinsicht eine Stärke, in der andern aber eine Schwäche, die Unfähigkeit nämlich, eine Triebhemmung länger zu ertragen. Allein dann ist sie auch bereits in ihr Zerrbild umgeschlagen. Was aber das Causalitätsverhältniss beim Wollen anlangt, so macht Ftl. (b. 474) darauf aufmerksam, dass die Selbstbeobachtungen des Bewusstseyns im Spiegel des innern Sinnes uns immer sogleich mitten in die Verwickelungen der vielfachen Triebspaltungen und Triebverzweigungen im Aste der innern Kammer (worin im Stillen so energisch gehandelt wird, als in der äussern vgl. 460) versetzen und uns dabei die Beschaffenheit der äussern Kammer niemals in ihrem Ansich oder in ihren unbewussten Reflexionszusammenhängen, sondern immer nur in ihrem combinirten Zusammenspiel mit den im Vordergrunde der Beobachtung stehenden Triebprozessen der innern Kammer zu erkennen geben. So geschieht es, fährt er fort, dass uns die Triebbewegungen im Bewegungsraume der äussern Kammer nothwendig zuerst immer in dem schiefen Lichte erscheinen, blosse Mittel zur Vollziehung der in den Triebprozessen der innern Kammer zu Tage kommenden Willensacte und Entschlüsse zu seyn. In diesem falschen Lichte erscheinen uns dann die von den motorischen Nervenfäden der äussern Kammer ausgehenden Zuckungen als die reinen Wirkungen, denen wir das, was die Selbstbeobachtung innerhalb der Kammer des innern Astes zeigt, als reine Ursachen unterlegen. Nichts kann falscher seyn, als dieser Schein, indem eine genauere Beobachtung lehrt, dass die Bewegungen der Motoren des äussern Astes in ihrer Blindheit und Unbewusstheit das Ursächliche und Erste sind und dass erst von ihnen aus zu ihrer Regulirung, Ordnung und Aushülfe die Alternative der Triebspaltung in äussern und innern Ast entsteht, von welcher dann die weitern Verzweigungen der Triebe im Aste der innern Kammer nur die weitern Folgen und Wirkungen sind (475). Allein so gross

das Verdienst Ftl's. ist, die relative Selbstständigkeit der Sinnlichkeit schlagend nachgewiesen zu haben: so werden darum die davon angeregten Vorgänge im innern Sinne nicht zu blossen Wirkungen derselben beim Menschen. Wohl aber sind auch diese Vorgänge nicht das Letztentscheidende, sondern die Persönlichkeit, die es nur durch Vermittelung ihres psychischen und leiblichen Lebens zum concreten Wirken bringt, und zwar nicht blos für die Zeit, sondern in alle Ewigkeit. Lässt doch Fortl. selber die Bewegungen von den Willensacten verursacht und von den Trieben blos verrichtet werden (P. a. 373).

Keineswegs aber übersieht derselbe die besondern Functionen, durch die das Wollen zu seinem Ziele vorschreitet, das Wählen, Ueberlegen und Entschliessen, bringt jedoch auch diese mit dem Begehren zusammen, womit sich nun allerdings wieder mancher werthvolle Blick in das Verhältniss des Gedächtnisses und Gefühles dazu öffnet. Bei den aus freier Wahl hervorgehenden Handlungen wirken die verschiedensten Arten der Triebe und Begehrungen als Motive ein (b. 353). In jedem Augenblick werden sämmtliche in unserm Bewusstseyn schwebenden Triebe als untergeordnete Motive unserer Handlungen miteinander verglichen, durcheinander beurtheilt und in ihrer Stärke gegeneinander abgewogen (475. 453). Handelt es sich dabei um eine zukünftige Thätigkeit, so heisst diese ein Entschluss. Entsteht innerhalb des Entschlusses oder des innern Triebastes abermals eine Alternative, so theilt sich der innere Ast selber in zwei Zweige. Diese agiren gegeneinander ganz nach denselben Gesetzen, wornach der äussere und innere Ast gegeneinander agiren. Ist nun aber erst einmal eine Spaltung des innern Astes in zwei Zweige erfolgt, so lässt sich dieselbe in's Unabsehbare vervielfältigen. Zugleich zeigt sich jedesmal die Wirksamkeit des in Arbeit befindlichen Zweiges stark genug, nicht blos ihren Nebenzweig, sondern auch den Ast der äussern Kammer in Hemmung zu versetzen und zu erhalten (472. 3). Ein jeder ansteigende Begehrungstrieb ist eine Oscillation des Bewusstseyns zwischen einer Anticipation und einem Unbehagen. Verschwände jene, so würde er zu einem unruhigen Wegstreben ohne Ziel; und verschwände das Unbehagen, so würde der ansteigende Trieb ein gleichschwebender, eine einfache Lust,

welche ihre eigene Fortsetzung erstrebte. Jenachdem das eine oder andere dieser Extreme in einem Begehrungstriebe vorherrscht, ist der Trieb ein scharfer und ungestümer, oder ein sanfter und milder. Bei jenem ist das Gemüth zu einer Vertauschung seiner ihm nur dunkel vorschwebenden Strebeziele disponirt, also zu Wankelwuth. Es genügt ihm nicht leicht eine gebotene Befriedigung. Er strebt über alle hinweg zu rastloser Steigerung der Lustempfindungen. Beim sanften Triebe dagegen wird die ruhig angestrebte und deutlich vorgestellte Befriedigung schon in der Erwartung in hohem Grade vorgenossen, und, jemehr diess geschieht, gleicht sich der Gegensatz von Vorgenuss, Genuss und Nachgenuss zur gleichschwebenden Temperatur eines fortdauernden Wohlbehagens aus. Damit muss treues Festhalten zunehmen. Ungestüm und Zähigkeit des Begehrens finden sich selten beisammen (a. 307. 8). Unlust und Abscheu, Lust und Begehren sind Wechselbegriffe für denselben Vorstellungsinhalt. Unlust und Lust ist der Trieb als einbewusster, Abscheu und Begehren als vielbewusster. Die letztere Seite heisst eine Bewegung für den äussern Sinn, die erstere oder Gefühlsseite eine Strebung für den innern Sinn (303—5). Auf die Anschauungen und Vorstellungen wirkt das Begehren so, dass zwischen es und den Erfolg das Verschmelzungsgesetz des Aehnlichen tritt. Denn einerseits erfolgen die Bewegungen der Glieder unseres Leibes ganz homogen den Vorstellungen von ihnen in Wollen und Begehren (ähnlich wie der homogene Rhythmus dieser Glieder in den Rhythmus einer Tanzmelodie einschmilzt) und anderntheils verhält sich die Lage und Entfernung der Gedächtnissbilder sowohl in ihrem eignen Raum, als auch durch Beziehung der einander durchdringenden Räume auf einander, immer als ein einschmelzendes Element gegen irgend eine im Wollen und Begehren mitenthaltene Vorstellung (184).

Bis in ihre letzten Ausläufe verfolgt Ftl. die somatische Ausführung des Wollens, wobei die Macht des Willens wieder am Ende von selbst obenan kömmt. Sowohl im cerebrospinalen als im sympathetischen Nervensystem wirken die Triebäste schon vermöge ihres blossen Vorhandenseyns motorisch auf Systeme von Propagationstrieben im Nerven. Sie wirken aber auf diese

ihnen entgegengesetzten Triebsysteme dadurch, dass sie die Partikeln derselben durch Exspiration (Vertreibung aus ihrem Wohnort) in einen ihnen ähnlichen Zustand versetzen, in den der Identität des Homogenen, während dieselben früher am Zustande der Massenverhältnisse als der Identität des Homotopischen mit Theil nahmen. Die Wirkung des erinnerbaren Vorstellungsinhaltes auf die Propagationstriebe der Nerven ist also eine verähnlichende. Die Verähnlichung ist dadurch möglich, dass auch die Progagationstriebe aus denselben Grundelementen bestehen, wie der Vorstellungsinhalt und das Bewusstseyn, aus einem expansiven Lust- und einem repulsiven Unlusttriebe, welche sich hier in einen Assimilationtrieb des Aehnlichen und einen Secretionstrieb des Unähnlichen umgewandelt haben (b. 486. 7). Wozu das Bewusstseyn hiebei Zugang hat, ist jedoch allein der Ort, an welchem die Exspiration (Bewegung) oder Inspiration (Ruhe) wahrgenommen wird. Denn von der Lage des den Muskel bewegenden Nerven und seiner Fasern, von ihrer Ausdehnung, von den Stellen, wo ihre Ausmündungen und Anfänge im Körper anzutreffen sind, kommt bei Gelegenheit der Muskelbewegung nichts in die Empfindung. Sondern Alles, was hiebei in's Bewusstseyn fallen kann, ist das blosse Bild des von einer gewissen motorischen Nervenfaser repräsentirten Orts, welches nicht eher zu grösserer Deutlichkeit gelangt, als bis es mit den sinnlichen Empfindungen, welche sich auf denselben Ort beziehen, zu einer bleibenden Vorstellungsgruppe verschmilzt. So lange diese Verschmelzungen noch nicht in reichlichem Maasse erfolgt sind, bleiben die motorischen Anticipationsbilder durchaus undeutlich und daher die aus Willkühr entspringenden Bewegungen unsicher und ungeschickt (419. 20). Bei bewussten Wesen tritt dann gegenüber ein peinliches Achtgeben auf. Erst über beiden erhebt sich die Unbefangenheit (410). Während der niedrigste Grad des Trieblebens dort stattfindet, wo der Isolationstrieb seine sämmtlichen Partikeln als inspirirende Propagationstriebe an die Massen vergeudet, und noch keine besondern physiologische Systeme sich bilden: entsteht eine höhere Stufe da, wo der Isolationstrieb die Propagationstriebe nur zum Theil aus sich entlässt und von den entlassenen einzelne abwechselnd in sich zurücknimmt, (ohne dass jedoch hiebei Bewusstseyn eintritt) was theils in kurzer Ab-

wechselung als vegetativer Lebensrhythmus, theils in langsamerer als Wechsel zwischen Wachen und Schlaf eintritt (437. 8). Im ersteren Fall ist eine Zeit des Schlafs darum nicht nöthig, weil jede Exspiration oder Anstrengung sogleich mit einer Inspiration oder einem Ausruhen beantwortet wird (418). Jede Partikel eines motorischen Nervenfadens muss an Ort und Stelle eines zwiefachen Zustandes fähig seyn. Ihr Uebergang aus dem Zustande des Propagationstriebes in den des Isolationstriebes oder die Exspiration bewirkt eine Muskelzuckung und Bewegung des Gliedes, ihr umgekehrter Uebergang oder die Inspiration eine Muskelerschlaffung und Ruhe des Gliedes (435). Der bewusste Trieborganism übt einen künstlichen Einfluss von zweifacher Art auf die motorischen Anticipationsbilder aus. Er legt, indem er mechanisch ausbrechen wollenden Bewegungen den Zügel anlegt, Anticipationsbilder aus der motorischen Nervenbahn in die sensible um, oder lässt sie ihre Bewegungen statt nach aussen nach innen verrichten. Zweitens legt er, indem er gewisse mit bewusster Anstrengung vollzogene Bewegungen durch Uebung zu mechanisch vollziehbaren Fertigkeiten und Angewöhnungen macht, ein Capital künstlicher Anticipationsbilder an, welche in jedem Augenblick ebensowohl in die sensible Bahn zurückgenommen, als in die motorische entlassen werden können (449). Man darf sich überhaupt das Instrument, auf welchem das Bewusstseyn seine Handlungen spielt, nicht als ein ruhendes denken. Es würde schon, sich selbst überlassen, einen vollständigen Mechanism von Reflexbewegungen darstellen, wie es bei den wirbellosen wirklich der Fall ist. In diesen Mechanism greift das Bewusstseyn theils hemmend, theils fördernd ein, indem es einestheils die Fähigkeit hat, jede gewünschte Bewegung durch eine einfache Frage zu hemmen, anderntheils durch Auf- und Abführen der Aufmerksamkeit in den Zergehungsscalen immer neue Vorstellungen herbeizuschaffen, welche dem anschaulichen Sinnenraume als ein Ueberzeugungsraum zur Seite treten, welch' letzterer allerdings erst im eigentlichen Sinne beim Menschen zum Vorschein kömmt (a. 98. 169), und ebenfalls im Charakter von motorischen Vorstellungen wirken. Das Bewusstseyn kann der Vorstellung Verstärkungen von innen her dadurch mittheilen, dass es dieselbe zum Focus des Nachdenkens macht (b. 404. 5).

Ende des zweiten Buches.

Es ist dieselbe Philosophie, deren Standpunkt Fischer erringt, welche Sengler im Prinzip erschliesst und Fortlage in der Thatkraft erfasst. Daher auch die entsprechenden Seiten, welche bei ihnen nacheinander die Theorie als Erkenntniss, Wissen und Bewusstseyn, der metaphysische Gehalt als Wirklichkeit, Wesen und Seyn, und die Praxis als Leben, Wirken und That herauskehrt. So ist auf dem Titel die Rede von der durch jene Männer ermöglichten Philosophie der That. Verwirklicht werden kann sie aber von Niemanden für einen Andern, soll es aber werden von Allen für einander und von Jedem für sich.

Umschau.
Ueber den Misskredit, worin dermalen die Philosophie steht.

Dass die Philosophie heutigen Tags in Misskredit steht, ist eine offenkundige Thatsache. Nicht ebenso offenkundig ist es aber, von welcher Art er sey und in welchem Stadium er sich befinde. Noch weniger, welche Ursachen und Wirkungen er sowohl ausserhalb der Philosophie als in ihr habe.

Bekannt ist, dass die Philosophie am meisten in Misskredit steht bei der Medicin und Naturkunde; und nahe liegt es, dass überall der Misskredit zunächst diejenige Seite der Philosophie trifft, auf der sie mit dem jeweiligen Wissens-, Bildungs- und Lebensgebiete in unmittelbarem Zusammenhange steht.

I. Der gegenwärtige Stand.

a. In der Naturforschung und Medicin.

Der Naturforscher Perty, Professor in Bern, erwähnt (Bedeutung der Anthropologie für Naturwissenschaft und Philosophie S. 4) es als eine bekannte Thatsache, dass von Anatomen und Physiologen unter Anthropologie nur eine Darstellung des Baues und Lebens des Menschenkörpers und der verschiedenen Formen verstanden werde, unter welchen das Menschengeschlecht auf der Erde erscheint, und bemerkt dagegen, dass, was der Mensch auf natürlicher Grundlage durch seine Freiheit erschaffen: Kunst, Wissenschaft, Staat, Kirche, keineswegs aus einer Darstellung

des menschlichen Wesens ausgeschlossen werden dürfe. Der Leib ist, sagt er (23), für den Geist das ihn mit der Welt vermittelnde Organ, nothwendige Bedingung, aber nicht Grund seiner Functionen. Die mächtigsten physischen Erschütterungen vermögen oft den Geist nicht zu brechen; das Gemüth kann schmerzlich bewegt bei leiblichem Wohlseyn, heiter in dem seinem Leib nahen Verfall seyn; ohne Veranlassung von Seiten der materiellen Sphäre können in Geist und Gemüth totale Aenderungen erfolgen. Nur den eignen Geist (32) schauen wir unmittelbar; mit der Welt können wir nur durch Vermittelung des Leibes verkehren. Aber auch unser eigener Geist (37) ist einer Vertiefung und Erweiterung fähig. Man (38) darf daher nicht zweifeln, dass auch die Speculation, wie die Erkenntniss der sichtbaren Welt, Fortschritte gemacht, dass im Verlaufe der Zeiten Vertiefung und Verinnerlichung stattgefunden hat. Wir dürfen auch eine Vorstellung der Vermittelungen bei der Weltschöpfung wagen, und dieselbe wird mit unserer Einsicht an Vollkommenheit wachsen. Nur dann wird man aber die Wahrheit erkennen, wenn man selbst wahr und der Geist auch der Vielseitigkeit der Welt conform, desshalb empfänglich für alle Klassen ihrer Erscheinungen und zugleich geeignet ist, jede nach ihrem Werth und ihrer Stellung aufzufassen. Das abstrakte Denken aber, ein adiaphorer Prozess, der zur Klarheit, wie zur Verdunkelung führen kann, reicht für sich allein nicht zur Erkenntniss der Wahrheit hin, welche nur mit dem ganzen Menschenwesen, mit Vernunft, Phantasie, Gemüth erfasst werden kann. Wenn auf diesem Wege aber (S. 36) die Philosophie zu der Annahme gelangt, welche auch das populäre Bewusstseyn hat, dass Gott die Welt gemacht habe: so findet doch der wesentliche Unterschied statt, dass sich das populäre Bewusstseyn mit jener leeren, weil bestimmungslosen Annahme begnügt, während die Wissenschaft hiebei nach Vermittelungen fragt, die überall vorhanden sind. Wie Perty auf die Verbindung der Philosophie mit Naturwissenschaft und Medicin durch Psychologie und Anthropologie, weist der Prof. der Med. Oesterlen eben darauf hin durch die Logik. Naturforscher und Aerzte, sagt er (in seiner med. Logik S. IV.), haben nicht immer da nach dem Beistand und der Leitung einer gesunden Logik sich umgethan, wo sie doch ohne eine solche kaum mit Sicher-

heit vorzugehen im Stande waren. Auch der Doctor der Rechte und der Medicin Andreä beklagt es, dass so viele Aerzte die Philosophie als für die Medicin völlig unbrauchbar (Zusammenhang zwischen Medicin und Philos. VIII) betrachten. Die Erfahrungswissenschaften, sagt er, sind das Produkt zweier Factoren, der Empirie und der Theorie, der Erfahrung und des Denkens (VI. VII). Ist es nun aber nicht die Philosophie, die uns zum richtigen Denken über die Erfahrung anleitet? Wir können der Philosophie gar nicht entbehren. Wenn sich Jemand auch noch so sehr rühmt, nur ein praktischer Mann sein zu wollen und gegen alle Theorie zu protestiren, er macht sich vorkommenden Falls doch seine Theorie; er philosophirt, ohne es zu wollen und zu wissen (V.). Auch ist die Philosophie nicht etwa blos eine Gymnastik für den Geist des Arztes. Sie belehrt ihn nicht blos über die richtige Methode der Beobachtuug und Schlussfolgerung, sondern bietet ihm auch einen materiellen Gewinn dar (2). Der Satz von der Gesetzmässigkeit der Natur ist allein der Schlüssel zum Verständniss einer Naturerscheinung. Die Speculationen über Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Zweck umd Mittel "(in welchen Verhältnissen jene Gesetzmässigkeit besteht)„ sind also materielle Elemente, welche die Naturwissenschaft und mithin auch die Medicin von der Philosophie erst erborgen muss, wenn sie überhaupt zur Wissenschaft werden will (15). Darf nun aber vielleicht der Arzt, auch als Mensch, mit seiner Philosophie da aufhören, wo das Gebiet der Naturwissenschaften seine Grenze hat? Es ist kaum thunlich, dass man sich der Nothwendigkeit einer philosophischen Lebensansicht erwehren könne, wenn man sich als Arzt täglich mit den grossen Räthseln des Daseyns, mit Leben und Tod, mit der wunderbaren Verbindung von Geist und Materie beschäftigt? (29).

b. In der Rechts- und Staatswissenschaft.

Doch auch bei Juristen und Staatsmännern ist es mit dem Ansehen der Philosophie nichts weniger als gut bestellt. Das philosophische Studium des Rechts, sagt Warnkönig (Organische Darstellung der Rechtswissenschaft S. 88. 90. 1), hat eine zweifache Aufgabe zu lösen, theils die, das ganze Recht einer

philosophischen Beschauung zu unterwerfen und ein System philosophischer Rechtswahrheiten aufzustellen, theils die, alle Zweige der Rechtswissenschaft und alle Rechtsinstitute von diesem höchsten Standpunkte aus aufzuhellen. Während diess aber im Straf-, Staats- und Völkerrechte keinen Schwierigkeiten unterliegt und zugleich unentbehrlich ist, wird es im Privat-, Prozess- und Kirchenrecht durch die allzu grosse Präponderanz des rein Positiven gehindert und ist von geringerer praktischer Bedeutung. Welch' grosser Gewinn jedoch auch in diesen Zweigen von der philosophischen Beleuchtung der Rechtslehren für deren richtiges und allseitiges Verstehen zu ziehen ist, hat Savigny auf das Glänzendste bewiesen (91). Nichtsdestoweniger ist der Eifer für rechtsphilosophische Studien erkaltet, und verwerfen namentlich jüngere Schriftsteller die gesammte Rechtsphilosophie (90). Auch Robert von Mohl erwähnt (Encyclopädie der Staatswissenschaften S. 189. 190. 1.) der nicht selten bei Männern des positiven Wissens zu findenden Missachtung des philosophischen Rechts und bemerkt unter Anderm: wenn sich Napoleon darüber beklagte, Frankreich sey durch die Ideologen zu Grunde gerichtet worden, so ist diess nur sehr bedingt richtig und beweist in jedem Falle nichts gegen die ächte Wissenschaft. Wenn ein Haus, das gegen die Grundsätze der Statik und ohne Beachtung des Untergrundes errichtet worden ist, einstürzt: so trägt nicht die Wissenschaft die Schuld hievon, sondern gerade im Gegentheil die Unkenntniss und verkehrte Anwendung derselben. Nöllner (Criminalpsychologische Denkwürdigkeiten) sagt: das Verhältniss der Physiologie zur Psychologie ist für das Leben und namentlich für die Strafrechtspflege von hoher Wichtigkeit; allein die Juristen befassen sich regelmässig weder mit der einen, noch mit der andern jener, in den letzten Decennien ausserordentlich fortgeschrittenen, Wissenschaften (S. 4). Leider aber verkennen auch gerade die Juristen, in Studien positiver Systeme befangen, in welchen Menschen fast wie Rechtsobjecte erscheinen, nur zu oft das wahrhaft Menschliche. Zu solcher Verkehrtheit führt ein prinziploses Sammeln von gelehrtem Material, ein abgerissenes, im Einzelnen haftendes Commentiren und die Bethätigung eines ganz leeren, formellen Scharfsinns, ohne gemeinsamen Hintergrund von Ideen (6). Die

besondere Bildung zu einem Fach muss sich dem harmonischen Bau des Ganzen anschliessen, aber das Studium des Rechts hat sich ganz isolirt von jener höhern Auffassung; es bewegt sich regelmässig nicht im Geiste des Ganzen und darin liegt der Grund der in Wissenschaft und Leben vorwaltenden, Alles nur äusserlich und vereinzelt auffassenden mechanischen Geistesrichtung, welche die deutschen Juristen beherrscht und ihre Thätigkeit verkümmert (280). Allerdings ist die Gesetzgebung fortgeschritten im Vergleiche zu früherer Zeit. Sie ist aber noch weit zurück in Beziehung auf unsere Aufgabe, wenn es sich um Verwirklichung höherer Rechtsgrundsätze und die dazu gehörigen Staatseinrichtungen handelt. Die psychische Auffassung, der Bildungstrieb einer geistigen Substanz ermöglicht allein den Fortschritt (8). Auch kömmt der Gesetzgebung zu statten, dass sie nicht blos durch Juristen zu Stande kömmt. Der um noch manche andere als kirchliche Einrichtungen in Würtemberg in theoretischer und praktischer Hinsicht hochverdiente Prälat Mehring, nach welchem (die Zukunft der peinlichen Rechtspflege, aus dem Standpunkt der Seelenlehre betrachtet, 2. Aufl. S. 2 des Vorw.) die Pragmatik der Geschichte darin besteht, mitten aus der Wirklichkeit und also im engsten Zusammenhange mit ihrem Leben die Vorstellung der Zukunft aufwachsen zu lassen, die nachfolgende Form mit den Werksteinen der vorangehenden aufzubauen, ruft aus: verdient die Idee den ihr zu Theil werdenden Argwohn? Ist es recht und klug, den Forderungen der wissenschaftlichen Forschung das Gehör zu versagen? Darauf antwortet er einfach durch die That, indem er die höchst belangreichen rein objectiven Consequenzen aus dem dermaligen Stand der psychologischen Wissenschaft für Beurtheilung der Zurechnungsfähigkeit, den Beweis, den Strafzweck, die Strafart, das Strafmaass und das Gefängnisssystem zieht (vgl. S. 2). Die Philosophie, sagt er einleitend (S. 1), hat ein Janushaupt. Das Philosophiren reflectirt die vorhandene Lebensform, es macht sie zum Eigenthum des Selbst's, da überhaupt die Thätigkeit des Philosophirens kein anderes Ziel hat als die Verwirklichung des Selbst's. Wenn aber diess, so muss doch die Lebensform vorher bestehen, ehe sie reflectirt werden kann, und die Philosophie ist in dieser Beziehung das Letzte, nicht das Erste. Das ist ihr

der Vergangenheit zugewendetes Antlitz. Sie hat aber auch ein der Zukunft zugewendetes. Denn einerseits, indem eine Lebensform zum Capital des Selbst geschlagen wird, muss sich ja erst zeigen, inwiefern sie dem Bedürfnisse desselben entspreche oder nicht, und im verneinenden Fall erhebt sich die unerschöpfliche Elasticität des menschlichen Geistes, um sich eine neue Stellung zum Geist der Geschichte zu suchen, und dadurch neue Lebensformen hervorzurufen. Anderseits, je mehr die Selbsterkenntniss, welche auch eine Seite der Selbstverwirklichung ausmacht, sich vertieft, um so mehr muss sich zeigen, ob die vorhandenen Lebensformen dem Inhalte des Selbst's adäquat sind oder nicht, und im Verneinungsfalle wird abermals die Intensität des menschlichen Geistes Anstalt treffen, jene Zwietracht aufzuheben und den Reichthum ihres Inhalts zu projiciren. Das ist die Dialectik der Geschichte, und jenes Erste betrifft mehr die theoretische, dieses Zweite mehr die praktische Seite der Philosophie. Diesem letztern Gebiet gehört nun vor Allem das Verhältniss des Rechts an, und bei diesem Recht ist es wieder die Seite des Strafrechts, die zu der eben erwähnten Selbsterkenntniss in der genauesten Beziehung steht. Den Resultaten der Selbsterkenntniss oder der psychologischen Forschung kann sich die Pflege des peinlichen Rechts immer weniger entziehen; sie zeigen, welche Angemessenheit diese Rechtsformen zu dem persönlichen Gehalte des Menschen haben und bereiten dadurch eine neue Zukunft vor.

c. In der Theologie und Pädagogik.

Ist nun aber auch dermalen die Mehrzahl der Naturforscher und Aerzte, der Juristen und Staatsmänner der Philosophie abhold: so ist doch vielleicht die Neigung des Prälaten Mehring zu ihr unter seinen Fachgenossen verbreitet, so dass die Philosophie wenigstens am Zusammenhang zwischen ihr und den Theologen noch eine Stelle hat, von der aus sie ihren früheren Zutritt zu allen Gebildeten wieder zu erringen vermöchte. Allein ein Kenner seufzt (in der Erlanger Zeitschrift für Protestantism und Kirche 1859. Juniheft): „Es darf nicht übersehen werden, dass unsere ältern gelehrten Theologen fast alle eine Zeit hatten, in der sie ihr Denken tüchtig an der Philosophie übten; wie steht es aber

mit dem jüngern Geschlechte, auf welchem die Zukunft ruht? — — Wie schlimm es steht, wenn die Empirie einseitig durchschlägt, beweisen die Naturwissenschaften. Die ältern unter ihren Vertretern haben sich auch auf diesem Gebiete noch immer Achtung genug vor dem Geiste aus ihrer früheren Stellung zur Wissenschaft überhaupt bewahrt, um Abwehr in sich gegen den Materialism zu haben. So wahr ist es, dass die verschiedenen Erkenntnissquellen des menschlichen Geistes gefährlich sind, wenn sie missbraucht werden, nothwendig und wohlthätig aber, wenn sie recht gebraucht werden." Allein auch an älteren Theologen fehlt es gar nicht, welche theils der Philosophie die ihr gebührende Stellung nicht einräumen, theils jene Missstimmung gegen sie nicht blos hegen, sondern überdies direkt fördern. Vilmar verbietet dem Theologen geradewegs, zu speculiren (Theol. d. Th. 1. Aufl. 67. 99 und a.), und Hundeshagen (über die Humanitätsidee) entzieht der Philosophie, deren specifisches Leben ebenso in der Pflege der Humanität besteht, als dasjenige der Kirche die Frömmigkeit und das des Staates das Recht ist, diesen ihren Lebensodem, um ihn der Kirche zuzutheilen; als ob letztere an Gottes Gnade und dem Heile der Menschheit durch sie nicht genug habe, wodurch sie ganz von selber zugleich auf Recht und Menschlichkeit einwirkt, wie der Staat durch concrete Rechtspflege auch Frömmigkeit und ächtmenschliche Sitte fördert, und die Philosophie durch reine und volle Selbstverwirklichung des persönlichen Lebens unwillkührlich schon auf Frömmigkeit und Recht hält. Wie ganz anders ein Vorgänger dieser beiden Männer in Marburg und im Badner Lande, auf welchen noch mehr als auf dieselben die evangelisch Gesinnten ihre Blicke gerichtet hielten. In der wichtigsten und tiefsten Schrift Stilling's, dem Heimweh, findet Eugenius, der christliche Wanderer, nachdem er das gesetzliche Diensthaus in Aegypten verlassen (sich in den katholischen Gehorsam eingelebt) hat, in dem Catharinenkloster auf Sinai (in der lautern protestantischen Freiheit) die reine alte evangelische Glaubenslehre wieder und verbindet hierauf mit der christlichen Glaubensgewissheit die philosophische, wodurch er erst grösserer und allgemeinerer Wirksamkeit fähig wird. Doch auch in unsern Tagen noch ist dem Stilling'schen Heimweh der fromme Sinn tiefchristlicher Männer, wie der seines

kürzlich heimgegangenen Biographen, Consistorialrath Göbel in Coblenz (Gelzer, prot. Monatbl. 1859. Juli. S. 27), herzlichst zugethan, und über die Philosophie in Uebereinstimmung mit einem ganz andern theologischen Standpunkt, auf welchem Schwarz (Gesch. d. n. Theol. S. 215) sagt: „zwischen dem innersten Leben der Religion und der Philosophie kann sich auf die Dauer kein Streit erheben. Denn die Philosophie will ja nichts, als die tiefsten Schätze des Innern heben, das, was in den dunkeln Tiefen des Gemüthes lebt, in das klare Tageslicht bringen.“ Allein auch katholischerseits ist die Abneigung gegen die eigentliche Philosophie zur herrschenden Richtung unter den Theologen geworden.

Die allgemeine, die Zeit beherrschende Denkweise, sagt der theoretisch wie praktisch wohlbewanderte Fr. Michelis, ist ein zwar unendlich verfeinerter, aber nichtsdestoweniger unaussprechlich roher Empirism, ein erschreckender Mangel an Idealität und höherem sittlichem Aufschwung des Denkens und weiterhin ein offenbarer Sensualism und Materialism, welcher Schlaffheit, Engherzigkeit und Gemeinheit der Gesinnung in seinem nothwendigen Gefolge hat (die Philosophie Plato's IX). Hier handelt es sich um jenes philosophische Studium, welches nach alter ganz aus dem Geiste der Kirche hervorgegangener Einrichtung den Uebergang von der Stufe des Gymnasialunterrichts zu der Theologie und den übrigen Fachstudien bildet, und in Betreff dessen ich mit allem Vorbedacht die beiden Behauptungen wage, dass erstens in diesem Uebergange am allermeisten die Entscheidung über die höhere oder niedere Lebensanschauung und Lebensrichtung derjenigen, welche dereinst als amtbekleidende und vor allen als Priester die Leiter der Gesellschaft seyn sollen, gelegen ist, und dass zweitens, wenn leider dieses sogenannte philosophische Jahr erfahrungsmässig häufig genug nur den trägen und burschenhaften Uebergang zu einem demnächst zu beginnenden Brod- oder Examenstudium bildet, dieses seinen allervorzüglichsten Grund in der fast gänzlichen Vernachlässigung eines ernsteren platonischen Studiums hat, welches im Gange der Weltgeschichte von der göttlichen Vorsehung grade für diese Stufe gewissermassen prädestinirt ist. Wenn aber irgend eine wesentliche Seite, so ist diese bei dem neuen Auf-

schwung des kirchlichen Lebens bisher übersehen und stiefmütterlich behandelt worden; und wenn die erschütternden Erfahrungen, welche wir namentlich in den romanischen Ländern erleben, irgend etwas nachdrücklich uns zu lehren geeignet sind, so ist es diess, dass, ohne das tiefere weltgeschichtliche Element "(ächter Philosophie)„ energischer in den Bildungsgang des katholischen Bewusstseyns aufzunehmen, die Kirche ihre wahre Stellung im Herzen der Völker nicht zu behaupten im Stande seyn werde (VIII f.). Wir leben freilich in einer Zeit, deren Denken logische, und deren Gewissen moralische Widersprüche wie Kameele verschluckt, während sie die Mängel an correkter Aeusserlichkeit mit einem Mikrometersiebe siebt (XVI). Doch man mache mir nicht den Vorwurf, dass ich etwa von dem Heiden Plato erwarte, was allein die übernatürliche Wahrheit der Kirche gewähren kann. Mir fällt es wahrlich nicht ein, der übernatürlichen Offenbarung etwas zu Gunsten der antiken Philosophie zu derogiren. Aber, wenn wir, wie es in unserer ganzen wissenschaftlichen Anschauung und nicht zum mindesten in der Theologie der Fall ist, noch nicht einmal gelernt haben, wie Platon unser Denken in seiner höheren Natur zu erkennen und es von den Fesseln der Subjectivität, des Formalism und des Empirism zu befreien: wie sollen wir dann glauben, je des Schatzes der übernatürlichen Offenbarung und ihres Segens wahrhaft froh werden zu können (X)! Es ist die durchgeführte Grundlage einer wahrhaften Erneuerung der höheren Studien im kirchlichen Sinn, in der ich jene Seite des von der Kirche aus lebendig zu erneuernden höheren Bewusstseyns in der Menschheit erkennen muss, ohne die alles Andere im besten Falle nur den Werth eines Palliativmittels hat (XV).

II. Die Ursachen.

Sowohl die Aeuserungen der Kundigen über die Sachlage als auch das Dringen, das sich in den gegen dieselbe gerichteten und auf rasche Abhülfe bedachten Vorstellungen Weniger kennzeichnet, beweisen, dass der Philosophie die Stimmung der bei Weitem grössten Mehrzahl unter den Gebildeten mit Ungunst begegnet. Als die ausserhalb der Philosophie liegenden Hauptursachen hievon ergeben sich aber die Unbekanntschaft vieler

Vertreter des jeweiligen Gebietes mit seiner eignen Leistungsfähigkeit, die bei gar Manchen herrschende Unkenntniss der wirklichen Leistung der Philosophie und die häufige Stellung von solchen Forderungen an sie, deren Erfüllung ihr theils absolut, theils doch relativ unmöglich ist. Nicht ausschliesslich aber doch vornehmlich findet sich erstere bei Naturforschern und Aerzten, die zweite bei Juristen und Staatsmännern, die letztere bei Theologen und Pädagogen.

1. Ausserhalb der Philosophie.

a. In der Naturforschung und Medicin.

Oesterlen kennt so sehr die Wichtigkeit seines Faches an und denkt so hoch von dem gegenwärtigen Stande der Naturforschung und Medicin, dass er nichts dagegen einwenden will, wenn ein Hippokrates und Celsus so gut als ein Boerhave und Sydenham fast als Stümper gelten im Vergleich zu demjenigen, was jetzt jeder Praktiker, jeder Physiologe weiss (168). Dennoch sagt er: Was wir im ganzen Gebiet des Lebens wissen, ist ziemlich unvollkommen und unsicher. Was wir Sicheres wissen, ist etwa, dass so und so viel tausenderlei Formen lebender Wesen existiren, mit dieser und jener Struktur, mit dieser und jener Mischung ihrer integrirenden Theile; dass sich viele derselben so und so entwickeln, und während ihres Lebens diese und jene Phänomene oder Functionen und Veränderungen zeigen, die zweifelsohne alle ihre bestimmten Ursachen haben und nach ihren festen Gesetzen vor sich gehen. Diese ihre Bedingungen und Gesetze selbst aber kennen wir nicht. Höchstens haben wir solche mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vermuthen und ahnen gelernt (141. 2). Dabei weiss hierin der Physiologe am Ende nahezu so wenig als der Pathologe (338). Wir vermögen nicht einmal diejenigen Erscheinungen zu erklären, die uns täglich entgegentreten (174). Darüber täuschen sich und Andere die Repräsentanten und Anhänger unserer sogenannten modernexacten Medicin, Anatomen, Mikroscopiker und Chemiker so gut, als Aerzte der alten Schule (440). Noch immer und überall ist ja die Empirie um so anmasslicher gewesen, je weniger ihr die Aufgabe ihres Wissens und Könnens wie ihre eigne Bedeutung klar geworden (505).

Das Uebel wird durch den Umstand gefördert, dass im Ganzen eine universellere Bildung, eine gewisse philosophische und klare Einsicht in die Quellen unseres Verständnisses, in das Zustandekommen, wie in die besondere Art und Weise unserer Begriffe und in deren Zusammenhang untereinander fast nirgends seltener sich findet als gerade in unserem Gebiet (440). Wir gerathen daher auch in einen logischen Fehler nach dem andern. Diess geschieht nirgends mehr als bei uns (499). Ist doch der Mensch so sehr geneigt, die voreiligsten, wo nicht höchst gewagte und leichtfertige Urtheile gerade über solche Dinge abzugeben, die er am wenigsten versteht, über welche er am wenigsten reiflich und kühl nachgedacht hat (442). Gefährlich ist es aber, wenn, wie uns leider die tägliche Erfahrung lehrt, der Menschengeist in einem so zweifelhaften, chaotischen Gebiet ganz und gar sich selbst und seiner eigenen Willkühr überlassen bleibt; wenn er sein Finden oder Nichtfinden, sein Begreifen oder Nichtbegreifen dem Zufall überlässt, statt der Natur bestimmt und klar seine Fragen zu stellen und überhaupt Alles, wo möglich so einzurichten, dass sie ja oder nein darauf antworten muss. Freilich — so wie die Medicin bis heute ist und bis heute am Krankenbette, selbst in Cliniken getrieben zu werden pflegt, fordert sie nicht eben ein besonderes Kopfzerbrechen. (25. 6). Der Studirende, ehe er an seine Medicin gelangt, hat vielleicht mancherlei Wissenschaften kennen und schätzen, hat sich einen gewissen Sinn für wissenschaftliches Wesen anzueignen gelernt. Jetzt fällt er hinein in die einzelnen Fachwissenschaften der Medicin, deren jede einzig und allein die ihr zugehörigen Reihen von Gegenständen und Lehren von sich giebt, und das oft trocken genug, ohne deren inneren geistigen Zusammenhang. Der Studirende fühlt sich jetzt nahezu erdrückt von der Masse oft ziemlich trivialer Einzelheiten, wo sich für's Begreifen meist wenig genug findet, baar, wie sie gewöhnlich sind, von all dem erquicklichen, befriedigenden Hauch der Wissenschaft. Oder — was noch schlimmer — seine Lehrer wie Schriftsteller octroyiren ihm ihre zweifelhaften Lehren, ihre Meinungen und apriorischen Abstractionen mit kategorischer Bestimmtheit als sogenannte Wissenschaft (35. 6).

Allerdings nur durch vieles und richtiges Sehen, Beobach-

ten bekommen wir im Laufe der Zeit gleichsam ein Auge für alles, was überhaupt zu sehen, zu beobachten ist (296). Allein kann nur das Verständniss des Beobachteten, die Einsicht in die Bedingungen und Gesetze gewisser Phänomene, Prozesse unser Ziel seyn, so wird uns auch keineswegs schon deren blosse Beobachtung, und wäre es die genaueste, richtigste von der Welt, als jene Hauptsache gelten, wofür man sie nicht selten hält (297). Was kurzweg als Beobachtung ausgegeben zu werden pflegt, enthält zwei sehr verschiedene Dinge, nicht blos das wirklich Beobachtete, sondern auch unsere Deutung oder Auslegung davon (74). Die Maler haben sehr lange gebraucht, ehe sie Gebäude und so manche Gegenstände gerade so zu zeichnen verstanden, wie sie dieselben sahen, d. h. nach der Perspective, und nicht, wie sie sich dieselben vorstellten (283). Es ist unmöglich, zu irgend einer Einsicht über ein Naturereigniss zu kommen, ohne zuvor darüber speculirt zu haben (11). Und derjenige allein kann die Natur überhaupt je zu beherrschen hoffen, der sie versteht. Um diess Verstehenlernen ist es aber ein schwieriges Ding (27. 8). Erscheinungen und Dinge sind für uns nur so vorhanden, wie wir sie uns vorstellen. Es ist unser Geist, sein Dreingreifen und Ordnen, was die Thatsachen zu dem macht, was sie sind (432. 3). Je nachdem der Geist schafft und vorgeht, weiss er in die verborgensten Tiefen der Natur und ihre Gesetze einzudringen, berechnet sicher die Bewegungen der fernsten Himmelskörper, die er kaum noch mit seinem Teleskope sieht, kann seine Erde wägen, zu der er sich nicht einmal wie ein Millionstel einer Milbe verhält, und macht sich Naturkräfte dienstbar, die sein unwissender Bruder höchstens als Gewalten über ihm zu fürchten und anzustaunen weiss. Und umgekehrt kann wieder derselbe Menschengeist durch Nichtentwicklung oder irrigen Gebrauch seiner selbst die einfachsten Wahrheiten unentdeckt liegen lassen, oder gar für Irrthum erklären, während er vielleicht an die absurdesten Dinge als an ausgemachte Thatsachen glaubt (27). Wir müssen vor Allem den Menschengeist selber erforschen und verstehen lernen, wenn er den Dingen in der Natur nachforscht (28). Es genügt nicht an der Logik allein, sondern sie muss mit einer gewissen Sach- und Menschenkenntniss vorgehen. Jeder Einzelne muss nicht

blos Fachmann, sondern zugleich Menschenkenner sein; vor Allem der Naturforscher und Arzt. Nur dadurch vermag er bei sich und Andern das Subjective vom Objectiven zu unterscheiden. Es nützt am Ende wenig, dass er die Verirrungen in seinem Gebiet von Einseitigkeit, Vorurtheil und dgl. ableitet. Vielmehr wird auch hiebei Alles auf eine feinere psychische Analyse ankommen, und unser Verständniss jener Irrungen in unserem Gebiete nur dadurch klar genug werden, dass wir ihren so complicirten, beständig wechselnden Quellen und dem vielfachen Ineinandergreifen von Ursachen und Wirkungen dabei im Detail nachzuspüren wissen (445).

b. In Rechts- und Staatswissenschaft.

Pflegen Naturforschung und Medicin gegenwärtig vielfach das, was sie auf ihrem Gebiete mit eignen Kräften und Mitteln leisten, zu überschätzen, dadurch den Blick dahinter zurück wie darüber hinaus sich zu verschliessen und im Zusammenhang damit zu meinen, ohne Philosophie besser zurecht zu kommen, als mit ihr, ja ohne sie Ziele erreichen zu können, die auch der gründlichsten Fachthätigkeit nur bei tüchtiger philosophischer Bildung zugänglich sind: so trifft es sich dagegen häufig bei Juristen und Potitikern, dass sie den Werth der wirklichen Leistungen der Philosophie theils überhaupt, theils auf der ihrem Fache zugekehrten Seite insbesondere, also im Vernunftrecht und seinen Zweigen, in den mannigfaltigsten Beziehungen bei Weitem zu gering anschlagen. Der Stand der preussischen Richter und Advocaten, sagt der Prof. der Rechte Hälschner in Bonn (das juristische Studium in Preussen S. 15), hat eine nicht geringe Zahl ausgezeichneter, wissenschaftlich gebildeter Juristen aufzuweisen. Gleichwohl kann man die Praktiker selbst nicht selten darüber klagen hören, dass sich im Durchschnitt und besonders bei der jüngeren Generation unserer Justizbeamten ein auffallender Mangel der wissenschaftlichen Vorbildung und des wissenschaftlichen Strebens kund gebe. Wirklich ist nach der Erfahrung aller preussischen Universitäten seit zehn bis fünfzehn Jahren der Fleiss und das wissenschaftliche Streben der Studirenden der Jurisprudenz fortwährend gesunken, und widmet gegenwärtig ein sehr grosser Theil derselben, vielleicht kaum weniger als die Hälfte, drei auch vier Semester lediglich

den Vergnügungen des studentischen Lebens und Treibens, um dann ein Jahr, vielleicht auch nur ein halbes Jahr, man kann nicht sagen, dem Studium, sondern dem Erlernen dessen zu widmen, was erfahrungsmässig erforderlich ist, um die Auscultator- oder erste juristische Prüfung zu bestehen. Und in unzähligen Fällen bestätigte die Erfahrung, dass eine solche Dressur ausreicht (19). Gleichwohl (33) meint der nämliche Professor, es könne Jemand ein tüchtiger und logisch denkender Jurist werden, ohne Logik gehört zu haben, was allerdings richtig ist. Er fordert aber auch mit keiner Silbe, dass ein Jurist auf andern Wegen sich mit Logik, geschweige denn mit Philosophie überhaupt müsste bekannt gemacht haben. Die nicht selten bei Männern des positiven Wissens zu findende Missachtung des philosophischen Rechtes, wie er sagt, bespricht Mohl des Näheren (189. 190). Aus dem Missbrauche, wornach man öfters dem philosophischen Recht eine unmittelbare Macht auf das positive Recht einzuräumen und dieses zurückzusetzen sucht, folgt nicht, dass das philosophische Recht in dem ihm gebührenden Kreise, nämlich in der Belehrung darüber, welche Zwangseinrichtungen im Staate als an sich vernünftig gefordert werden können, unbefugt und unwahr ist. Zwei andere Vorwürfe betreffen die angebliche Ab- und Ueberspannung seiner Bestimmungen. In ersterer Hinsicht wird an ihm Mangel an Bestimmtheit getadelt. Natürlich kann, wo es sich lediglich von einer Darlegung der aus dem Wesen einer Sache abzuleitenden Sätze handelt, ein Eingehen in alle möglichen Einzelfragen nicht vorkommen. Allein es ist eben thöricht, dergleichen Besonderheiten und Zufälligkeiten vom philosophischen Recht zu erwarten. Dagegen ist es gar wohl möglich, die Sätze des philosophischen Staatsrechts mit voller logischer Schärfe auszudrücken. In der andern Hinsicht wird getadelt, dass die meisten Systeme des philosophischen Staatsrechts die Möglichkeit einer verschiedenen vernünftigen Staats-Auffassung nicht zugeben. Doch ist hier nicht schwer zu helfen. Es braucht blos die fälschlich für unbedingt wahr ausgegebene Lehre als eine nur relativ richtige erkannt und gebraucht zu werden. Vielleicht die reichlichste Quelle der Missachtung des philosophischen Staatsrechts ist die grosse Meinungsverschiedenheit der Schriftsteller darüber. Allein der verständige

Leser hat das Wahre aufzufinden, und er kann es auch. Wenn aber gedankenlos und nur flüchtig mit dem Gegenstande sich Beschäftigende sich nicht zu helfen wissen, so ist diess nicht mehr und nicht weniger, als in jeder allgemeinen Wissenschaft geschieht. — Der letzte Grund der Gültigkeit des philosophischen Rechtes (173) ist seine logische Nothwendigkeit zur Erreichung des concreten vernünftigen Lebenszweckes.

Obwohl es aber (185) nur eine logische und keine thatsächliche Nothwendigkeit mit sich führt, hat ein System solcher rein aus der Vernunft entwickelten und nur auf ihre innere Wahrheit gestützten Sätze nicht nur eine Wichtigkeit für die Wissenschaft, sondern ist auch von unmittelbarer Bedeutung für das Leben. In ersterer Hinsicht ist es immerhin von grossem Interesse, zu wissen, welche Beschränkungen an Freiheit und Selbstbestimmung den Menschen unvermeidlich treffen, weil er überhaupt nicht ausserhalb des Staates leben kann und sogar in bestimmten staatlichen Zuständen je nach seiner Gesittigungsstufe leben soll. Die Vergleichung der Vortheile des staatlichen Zusammenlebens mit den zu seiner Durchführung nöthigen Opfern ist immer ein sehr wichtiger Beitrag zum Begreifen des irdischen Daseyns. Sodann giebt das philosophische Staatsrecht einen unentbehrlichen Beitrag zur Beurtheilung der concreten Zustände jedes Volkes und zu jeder Zeit. Es giebt einen Maassstab an die Hand, inwieferne in jedem einzelnen Falle der vorliegende Staatsgedanke vollständig ausgeführt ist, und er namentlich die berechtigten Forderungen der Theilnehmer erfüllen kann; ferner ob in der besondern Wirklichkeit nicht zwangsweise Lasten aufgelegt sind, welche sich aus der Natur der Sache allein nicht rechtfertigen lassen. Allerdings ist es möglich, dass auch noch andere unbeseitigbare Umstände von Einfluss waren auf die Ausdehnung und Höhe der positiven Verpflichtung; allein jedenfalls ist eine Erkenntniss des an sich Nothwendigen zur Beurtheilung erforderlich. Für Geschichte und Statistik ist die Feststellung eines solchen Maassstabes geradezu unerlässlich (186. 7.) Von noch vielfacherem Werthe ist das philosophische Staatsrecht für das Leben. Einmal kann ein vollständiges System desselben zur Entdeckung von Lücken in einer bestehenden Gesetzgebung hinführen, auch ehe sich dieser Mangel durch

Nachtheile im Leben auf empfindliche Weise bemerklich gemacht hat. Wenn diese Einsicht in die Unvollkommenheit des Bestehenden rechtzeitig benützt wird, so mag dadurch manchem Leiden oder mancher Schwäche ganz vorgebeugt werden. Zweitens dient das philosophische Recht zur sachlichen Kritik der bestehenden positiven Gesetzgebung und giebt somit nicht nur Veranlassung zur Vornahme von Verbesserungen, sondern selbst den Inhalt dieser letztern. Drittens mag das philosophische Recht nicht selten mit Nutzen verwendet werden zur Auslegung zweifelhafter Stellen der Gesetze. Wenn es sich nämlich davon handelt, den wahrscheinlichen Willen des Gesetzgebers zu erforschen, und wenn weder sprachliche noch geschichtliche Nothwendigkeit zu einer bestimmten Auslegung drängt: so ist die Annahme, dass die aus der Natur des concreten Rechtsinstituts stammende Bestimmung auch wirklich vom Gesetzgeber gewollt worden sei, der naturgemässe Weg zur richtigen Erkenntniss; und es besteht sogar zu dieser Auffassung, bis zu etwa geführtem Gegenbeweise, eine Verpflichtung, weil folgerichtiges Denken und bewusste Absicht beim Gesetzgeber vorausgesetzt werden müssen. Diese Benützung des philosophischen Staatsrechts ist namentlich in den neuzeitlichen Rechtsstaaten von häufiger Anwendung, weil es hier ausgesprochen und von allen Seiten anerkannt ist, dass der Staat in der Wirklichkeit die aus seinem innersten Wesen hervorgehenden Forderungen soviel als möglich zu erfüllen habe. Viertens endlich hat die Entwicklung von Rechtssätzen aus der Natur des Staates den Vortheil, dass sie das Rechtsbewusstseyn stärkt und entwickelt. Der Bürger erfährt auf diese Weise, was an sich seyn sollte, und er bekommt einen höheren Maassstab für seine Forderungen an sich und Andere. Wenn ein solcher Geist die Masse durchdringt, so ist eine Verfehlung des Staatszweckes durch gedankenloses Halten am Hergebrachten oder durch schlechte Regierung weit schwieriger. In allen menschlichen Verhältnissen ist wahr, dass „Wissen Macht“ ist (187. 8).

Die gemeinschaftliche Rechtsordnung unter den dazu geeigneten Staaten kann ebensogut, wie die Rechtsordnung innerhalb eines einzelnen Staates, von einem doppelten Gesichtspunkte aufgefasst und auf einer doppelten Grundlage entwickelt werden.

Einmal so, wie sich die Forderungen aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen Vernünftigkeit ergeben, soweit sie an sich wahr und innerlich sind. Die Gesammtheit der hierauf beruhenden Sätze ist das philosophische Völkerrecht (404). Es gewährt die Einsicht, dass es gleich verkehrt ist, als letzte Aufgabe der menschlichen Entwicklung die Gründung eines allgemeinen Weltstaates aufzustellen, als das philosophische Privatrecht auf das Staatsrecht anzuwenden (405). Allein auch die Moral muss in ihren Forderungen gehört werden. Es ist weder ein Beweis von wissenschaftlicher Umsicht, noch von allgemeiner menschlicher Gesittung, dass die Staatssittenlehre, die schon im Leben geringere Berücksichtigung findet als das Recht und die Klugheit, von der Theorie vollständig vernachlässigt zu werden pflegt; noch ist es eine Entschuldigung oder ein genügender Ersatz, wenn die rein philosophischen und die theologischen Moralsysteme auch die Pflichten des Menschen im Staat beachten (503). Sie nimmt den Fürsten wie den Bürger noch in Anspruch, wo das Recht nichts mehr zu fordern hat. Freilich würde es wenig Menschenkenntniss verrathen, wenn von einer häufigeren und besseren Bearbeitung der Staatssittenlehre ein sehr grosser Einfluss auf die allgemeine Handlungsweise der Menschen im Staat erwartet werden wollte. Allein unzweifelhaft trägt es doch zu dem vorherrschend selbstischen Gebaren so Vieler bei, dass niemals von weitergehenden Forderungen an den Bürger, den Beamten, den Volksvertreter, den Fürsten die Rede ist, als wozu sie nach strengem Recht gezwungen werden können (504). Doch auch ein Widerspruch der Politik (Staatsklugheitslehre) mit dem Recht und der Moral ist unzulässig. Schon darum, weil die Leitung einer so verwickelten Anstalt, wie der Staat ist, nur dann ohne Verwirrung vor sich gehen kann, wenn eine innere Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Theilen und eine Gleichförmigkeit in der Handlungsweise stattfindet. Nicht nur würden da, wo in dem einen Fall das Recht und die Sittlichkeit als die leitenden Normen aufgestellt, in einem andern Falle aber die Erreichung von Gewinn mit bewusster Verletzung dieser Grundsätze verfolgt wäre, die Leistungen des Staatsorganism ganz unvereinbar unter einander seyn, sondern es müssten auch sowohl die Beamten des Staats als die Bürger in eine unlösbare Ver-

wirrung gestürzt werden, hinsichtlich dessen, was sie zu leisten und zu fordern hätten (544). Auch in Hinsicht der Politik muss festgehalten werden, dass das organisirte Zusammenleben der Menschen dieselben auf eine höhere Stufe der Entwicklung aller ihrer Kräfte und Zwecke stellt; und wenn also je ein Unterschied in der Gültigkeit der Rechts- und Sittengesetze stattfindet in dem Leben des Einzelnen und im Gesammtleben des Staates, so kann dieser nur darin bestehen, dass an die höhere Stufe des menschlichen Daseyns noch höhere rechtliche und sittliche Forderungen gemacht werden (545).

c. In Theologie und Pädagogik.

Die in der früheren Auffassung der Philosophie als der Magd der Theologie liegende Mischung einer entgegengesetzten Misskennung ihrer Leistungsfähigkeit hat sich mehr und mehr und endlich vollständig in ihre beiden Bestandtheile aufgelöst. Die Ansicht von der Philosophie als Magd der Theologie geht Hand in Hand mit der andern vom Staate als dem Knechte der Kirche und kann auch erst dann gründlich berichtigt werden, nachdem die Schwesteransicht über den Staat vom Leben selber beseitigt worden, und überdiess der Staat die auf dem Wege aus ihrem unfreiwilligen Dienstverhältnisse zur Kirche in seine Dienstbarkeit gerathene Philosophie in ihrer berechtigten Selbstständigkeit anerkennen gelernt hat. Die Betrachtung der Philosophie als Magd der Theologie schreibt ihr nämlich, sofern sie der Kirche gezwungen dient, eine zu grosse Leistungsfähigkeit zu, wie das Mittelalter die Neigung dazu hatte, sofern sie sich aber auf ihre eignen Füsse zu stellen sucht, eine zu geringe, wie in der die neuere Zeit einleitenden Theologie. Diess rührt aber beiderseits davon her, dass man das Verhältniss zwischen Gott, Recht und Humanität, wovon beide letztern unbedingt unter ersterm stehen, mit dem zwischen Kirche, Staat und Philosophie als der Stellung des Menschen zu Gott, zu den Menschen und zu sich selber mehr oder weniger verwechselt, während doch hiebei überall ein ganz bestimmtes menschliches Verhalten und nirgends Gott einzig und allein unmittelbar maassgebend ist. Absorbirt doch gerade in der höchsten kirchlichen Durchbildung der Menschheit ihr Verhältniss zu Gott das staat-

liche und das persönliche nicht nur nicht, sondern fördert es vielmehr in seiner freiesten Ordnung und geordnetsten Freiheit am entschiedensten. Damit beide Verhältnisse scharf auseinandergehalten und die in ihnen befassten Gebiete wahrhaft miteinander vermittelt würden, müssten diese freilich unter reiner und voller Beachtung aller Standpunkte, des eignen und der übrigen, aus freien Stücken einander entgegenkommen. Dazu war aber, wenigstens noch vor einem halben Menschenalter, wenig Aussicht vorhanden. Kein Wunder darum, dass um jene Zeit selbst ein Mann von dem Scharfsinn und der Festigkeit Kuhn's, dessen Verdienste um Theologie und Philosophie, namentlich in erkenntnisstheoretischer Hinsicht, noch lange nicht genug gewürdigt sind, bei der Herausgabe seiner in letzterer Beziehung bedeutsamsten Schrift (Einleitung in die kath. Dogmatik 1846. S. VI) sagt: ich kenne die Mängel der gegenwärtigen Ausarbeitung um so besser, je mehr ich mich durch die vorausgegangenen wiederholten Umarbeitungen überzeugt habe, wie schwer es ist, den Gedanken auf den ihm angemessensten Ausdruck zu bringen. Den Prozess der objectiv-dialektischen Selbstvermittelung durch die ächte Speculation fordert nach ihm (Glauben und Wissen 1839. Siehe besonders S. 10. 11. 67. 109) der positive Glaube selber. Die Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ist (Ueber Prinzip und Methode der specul. Theol. 1840. S. 54) der kirchliche Begriff als empirische Einheit des religiösen Seyns und Denkens auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, und ihre Aufgabe kann keine andere seyn, als den religiösen Denkprozess theils von seinen empirischen Elementen zu befreien, theils zu vollenden im speculativen Begriff. Der empirische Begriff" (der Theologie der blossen Thatsachen oder vielmehr des als Thatsache blos Vorgestellten) „ist überall ein in's Stocken gerathenes Denken. Nur findet gerade auf dem theologischen Gebiet das Besondere statt, dass in dem dogmenhistorischen Prozess das Denken fortwährend in Bewegung ist und dem Ziele immer näher rückt, das die Wissenschaft in ihrer Weise zu allen Zeiten erreicht, das aber für den kirchlichen Begriff an das Ende der Zeit gesetzt ist, wo Alle in Einem Glauben vereinigt sind, und somit thatsächlich das Glauben mit dem Denken Eins geworden ist. Durch

die ganze dogmatische Theologie gehen nämlich (57) Gegensätze hindurch; so der von Gott und Welt, Gnade und Freiheit. Diese grossen Gegensätze spalten sich wieder mannigfaltig. Die gegebene Form dieser Gegensätze (58) ist durchaus die empirische und dem wissenschaftlichen Begriff unangemessen. Zu diesem können sie daher auch nicht fortbestimmt werden, ehe sie selbst erst in die rein wissenschaftliche Form gebracht sind (vgl. 59 unten). In erkenntnisstheoretischer Beziehung aber handelt es sich um den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen (63). Auch dieser will im wissenschaftlich speculativen Begriff vermittelt seyn (69; vgl. Einleitg. i. d. Dogm. 49 ff. 134 ff. 272 ff.).

Dazu giebt es aber nur einen Weg: es ist von dem allgemeinen Begriffe der Religion und des religiösen Glaubens aus nachzuweisen, worin das wahre Wissen von den göttlichen Dingen als ein noch blos vernünftiges und ganz allgemeines bestehe, in welchen Grenzen es sich bewege, und welcher Werth ihm im Verhältniss zum Vernunftglauben zukomme. Denn wenn gleich von hier aus ein stetiger Uebergang auf das positive und dogmatische Gebiet so wenig stattfindet, als von der Vernunft auf die geoffenbarte Wahrheit: so verhält sich doch jene Untersuchung nicht nur als die unumgängliche Voraussetzung der speciellen in Betreff des dogmatischen Wissens, sondern auch als das Allgemeine an und in dieser, ganz ebenso, wie die Vernunftwahrheit von der geoffenbarten nicht blos vorausgesetzt, sondern in ihr zugleich enthalten ist. Man wird daher auch wahrnehmen, dass diejenigen Dogmatiker, welche den eben bezeichneten Weg nicht kennen oder einzuschlagen verschmähen, hinsichtlich des Begriffs ihrer Wissenschaft und des ihr gesetzten Zieles in unsichern, schwankenden Bestimmungen sich bewegen, und von Voraussetzungen Gebrauch machen, für die sie jede Begründung schuldig bleiben (VI. VII). Es gilt den Versuch, vom Glauben aus der ihm entfremdeten Wissenschaft und Zeitbildung entgegenzutreten, das in ihm liegende Wissen hervorzukehren und als ein solches nachzuweisen, welches nicht nur jeder ächten Bildung und Wissenschaft auf's engste sich anschliesst, sondern zugleich das den subjectiven Geist umgebende Dunkel erhellt und den schwachen

Blick desselben in die Fernen des Jenseits kräftigt. Es kann und soll zur Anerkennung gebracht werden, dass die geoffenbarte Wahrheit für den Geist des Menschen dasselbe ist, was für den Astronomen das Fernglas (IV. V). Dabei wird das philosophische Wissen doch gleichzeitig als ein neben dem religiösen Glauben und unabhängig von ihm bestehendes Bewusstseyn derselben Wahrheit vorausgesetzt. Daher entsteht insoweit wenigstens immer auch die Frage, von welcher Philosophie der Dogmatiker ausgehe. Hierauf ist die Antwort nicht schwer. Es wird nicht diese oder jene Zeitphilosophie, sondern die wahre vorausgesetzt (VII).

Es scheint hienach der Mensch erst, wenn er im Besitze der ganzen vorhandenen sowohl religiösen als philosophischen Bildung ist, als Dogmatiker an's Werk gehen zu dürfen und nur mittelst freier Vermittelung beider zum Ziele gelangen zu können. Allein es wird wieder fraglich, ob so der Sinn unseres Theologen richtig aufgefasst sey. Worin, fährt er nämlich fort, die wahre Philosophie bestehe, wird von dem Dogmatiker nicht philosophisch, sondern theologisch ausgemacht, insofern er dasjenige philosophische Wissen allein für das wahre gelten lassen kann, welches er in seiner positiven Wissenschaft vorausgesetzt und in ihr enthalten findet. Da jedoch diese selbst nicht etwas schon Fertiges ist, sondern durch die Philosophie erst zu Stande gebracht werden muss, so sieht er sich allerdings an die zeitlichen Systeme derselben angewiesen, aber doch keineswegs genöthigt, philosophisch über sie zu entscheiden. Denn wenn er sie auf ihre Tauglichkeit zum Aufbau des im Glauben liegenden Wissens anzusehen und dasjenige in ihnen sich anzueignen hat, was ihm zu diesem Zwecke dienlich ist: so ist das doch etwas ganz Anderes, als die Untersuchung, welches die wahre Philosophie, oder was das Wahre in irgend einem Systeme derselben sey (VIII). Allein geräth hiedurch nicht die Philosophie, nachdem sie, als durch welche so eben die Theologie zu Stande kommen sollte, weit zu hoch gestellt schien, wieder umgekehrt in eine viel zu niedrige und äusserliche Stellung zur Theologie? Ja worin besteht hiebei dann noch der wesentliche Unterschied dieser Stellung der Theologie zur Philosophie von derjenigen, welche Kuhn am Ende des nämlichen Buches schildert?

Brenner, Klee, Perrone u. A., sagt er (296), binden rechts und links mit der Philosophie an, ohne jedoch mehr als einen äusserlichen Gebrauch von ihr zu machen. Während aber die beiden erstern ihre Darstellungen in ein modernes Gewand hüllen, hält der letztere die neuscholastische Form, deren Wesen der Syllogism ist, in einem solchen Maasse fest, dass sein Werk nach dieser Seite für uns fasst ungeniessbar wird. Auch Liebermann gehört zu den Dogmatikern, denen diese Form für das Wahrzeichen wissenschaftlicher Gründlichkeit gilt, doch macht er von ihr einen mässigern Gebrauch und ist darum auch für uns weniger abstossend als Perrone.“ Doch Kuhn ist wahrlich nicht der Mann, welcher auf eine solche Frage verstummt. Gedulden wir uns nur, bis die Stunde zur Antwort geschlagen hat. Inzwischen mögen einstweilen zwei andere Theologen der strengen Richtung sprechen, wovon der eine die Philosophie nur als Sache einiger Auserwählten betrachtet und insofern viel zu hoch, im Grunde jedoch trotz aller Verclausulirung weit zu gering stellt, der andere aber sie offenbar im Ernst zu hoch anschlägt, wozu auch das pädagogische Element seiner Sinnesweise beiträgt. Wir gehören, sagt Hengstenberg (ev. Kirchztg. 1856. Jan. S. 30), nicht zu den „Anhängern der Reaction“, welche den Untergang der Philosophie herbeiwünschen. Wir hoffen vielmehr auf ihre Wiedergeburt, trotzdem dass wir allerdings ihren Schaden für verzweifelt böse halten. Wir halten es für nothwendig, dass die Kirche gründlich in sie eingeht. — — Unserer Ansicht nach (und sie ist die der Kirche „l'ecclise c'est moi“) gehört ein eingehenderes Studium der Philosophie nur für Einzelne, für solche, welche speculative Begabung besitzen und deren sind verhältnissmässig nur Wenige. Aber diese müssen ihm auch mit Ernst obliegen.“ Als ob Speculation etwas Anderes wäre als Betrachtung eines jeden Gegenstandes von seinem eignen Standpunkte aus, und als ob Jemand hierin das Richtige zu treffen vermöchte, ohne sich selber sowohl seiner Wesenheit und Eigenthümlichkeit nach oder die menschliche Persönlichkeit überhaupt und die seinige insbesondere zu verstehen, was eben die specifische Aufgabe der Philosophie ist! Als ob nicht jeder Mensch sowohl die Fähigkeit als den Beruf dazu hätte; als ob nicht der Seelsorger ohne Philosophie von der

Seele gerade so viel weiss als der blosse Bauer von der Chemie und höchstens soviel für sie thun kann, als letzterer für die Hebung der Landwirthschaft! Als ob nicht, wie Jeder seinen Gott, so auch Jeder seine Persönlichkeit hätte, und unter den Schulkindern nur ihrer wenige, besonders Begabte, den Katechism gründlich lernen dürften! Als ob genaues Verstehen desselben schon identisch wäre mit den schwierigen und einen besondern Lebensberuf fordernden Untersuchungen des Dogmatikers! Als ob Hengstenberg nie die Bacon'schen Stellen über den Unterschied des Nippen's, Kosten's und Geniessens der Philosophie citirt gelesen hätte! Das Gegenstück zu dieser Unterschätzung der Leistungsfähigkeit der Philosophie ist das theoretische und praktische Dafürhalten, als fielen die philosophischen Ergebnisse mit denen der Theologie zusammen und habe diese jene nur in einfacher Bequemlichkeit herüber zu nehmen und zu appliciren. Die Leistungsfähigkeit der Philosophie ist eine ganz bestimmte und kann nie das gewähren, was die Theologie zu leisten hat. Wohl aber kann kein Theologe ohne gründliche philosophische Bildung mit Sicherheit und Genauigkeit seine Aufgabe vollbringen, ohne dass darum selbst der academische Lehrer der Theologie auch schon philosophischer Forscher im engern Sinne des Wortes seyn müsste und unter Umständen auch nur seyn könnte. „Die Philosophie", sagt Peip (in den fliegenden Blättern aus dem rauhen Hause 1859. N. 8. S. 233), „muss zwischen das vorbegriffliche Wissen des Gewissens und das begriffliche Wissen der Vernunft das mittlerische Wissen des Glaubens treten lassen." So trefflich aber auch diess und das meiste andere dort über Philosophie und Christenthum Gesagte ist: so ist es doch unrichtig, wenn er (S. 242) von einer dem Gegenstande identischen Methode spricht, von der er erwartet, dass mittelst ihrer in der christlichen Philosophie unfehlbar das sich erfülle, was die nichtchristliche längst versucht hat. Die Methode ist nie mit dem Gegenstande identisch, obwohl sie nur dann gut ist, wenn in ihr der Gegenstand seinen eignen Weg geht. Ebenso wenig ist das, worin Theologie und Philosophie einander wechselweis unterstützen und bewähren, irgendwo ein Identisches, sondern überall ein solches, worin ihre unterschiedenen Wege, Ziele, Gebiete in Uebereinstimmung

zusammentreffen. Die Ueberspannung der Erwartungen von der Philosophie schlägt gar leicht in die Gleichgültigkeit der ordinären liberalen Theologie gegen sie um, die keine Ahnung davon hat, dass die wichtigsten Angelegenheiten selbst der praktischen Theologie, als das Heil, die Ewigkeit, das Irdische lebenskräftig und mit sicherem Einflusse auf die Herzen erst dann behandelt werden können, wenn man selber durch gründliche Metaphysik exact versteht, was Raum, Zeit, Dauer, Unendlichkeit, Absolutheit und dgl. wahrhaft ist, und sich davon nicht mehr blos vage, schiefe und gerade falsche Vorstellungen bildet, welche die Gemüther bei ihrer feinen ob auch unbewussten Unterscheidung zwischen Haltbarem und Unhaltbarem weit mehr, als man meint, der guten aber übel zugerichteten Sache unzugänglich machen.

d. Im Handel und Wandel.

Dazu kömmt endlich noch die Verketzerung und Verdächtigung der Philosophie durch ihre eignen Vertreter von bestimmter theologischer Richtung. So hat Hermes die philosophische Tiefe Möhler's verketzert und ist am Ende selber auf den Index gekommen. So wurde von Günther an Baader, Sengler und Andern so lange die Rolle des Index übernommen, bis er selber in ihn gerieth. So hat die Hegel'sche Philosophie des Absoluten (siehe Noack's Psyche II, 3. S. 132) die Benecke'sche Lehre bei mehr als einer Regierung verdächtigt, musste sich dafür aber auch von Liebig (über das Studium der Naturwissenschaften in Preussen 1840. S. 45) aufbürden lassen, die demagogischen Umtriebe erzeugt zu haben, während kaum ein Jahrzehend später ähnliche Vorwürfe den Vorwerfenden selber heimsuchten. Doch nicht blos theologische Ketzerrichterei und politische Demagogenriecherei, sondern auch das Kathederthum schreitet mit religiösen, confessionellen und sonstigen Seitenblicken vielfach gegen die Philosophie ein. Während der tüchtige Lehrer eines jeden Gebietes sich freut, wenn seine Zuhörer mit einem lebendigen Interesse für ihr Fach zugleich einen durch ächte Philosophie gebildeten Sinn für alles Höhere besitzen und so den grossen Werth und die nicht selten verborgenen Hauptvorzüge des von ihnen erkorenen Berufs um so ernstlicher zu würdigen verstehen: scheint mancher Kathedermann das Schwinden seines Docentennymbus von einem durch

hilosophie gebildeten durchdringendern Blick der Zuhörer zu esorgen, und darum das Möglichste zu thun, auf dass diese sich ir ja nicht nahen. Man erzählt etwa auch, wie sehr und lange ian sich selber mit Philosophie beschäftigt habe und jetzt die ergeblichkeit davon einsehe und diesen Zeitverlust tief bedaure. nd zwar wird die Abmahnung um so dringender, je weniger ian von der verdächtigten Sache versteht. Kann diess auch af solche, die bereits etwas von Philosophie verstehen, nur ie umgekehrte Wirkung haben, als welche beabsichtigt war, › wirkt es doch, wie man hofft, bei denen, die erst noch ber den eigentlichen Sachverhalt Licht bekommen könnten. abei kann man sich auch auf Aeusserungen des einen oder ndern in seinem Fache wahrhaft grossen Mannes berufen, › sichtlich unbillig dieselben auch sein mögen. Personen, 'elche eine besondere Art von Gerechtigkeit gegen sich selbst ben, finden sich, sagt Liebig (S. 43. 4. 5), vorzugsweise auf eutschen Universitäten, meistens als Lehrer der Philosophie. 'on ihnen datirt sich die Geringschätzung her, mit welcher an ielen Orten die Gymnasiallehrer auf die Lehrer an den Gewerb- nd polytechnischen Schulen herabblicken. Es sind diess die igentlichen und wahren Verdummer der Zeit. Ich selbst brachte inen Theil meiner Studienzeit auf einer Universität (Berlin) zu, ro der grösste Philosoph und Metaphysiker des Jahrhunderts ie studirende Jugend zur Bewunderung und Nachahmung hin- iss: wer konnte sich damals vor Ansteckung sichern? auch h habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahrem Vissen und gediegenen Studien so arme Periode durchlebt, sie at mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht; ich ann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich us diesem Taumel zum Bewusstseyn erwachte. Wie viele der legabtesten und Talentvollsten sah ich in diesem Schwindel ntergehen, wie viele Klagen über ein völlig verfehltes Leben abe ich nicht später vernehmen müssen! Die falsche Richtung, relche der edelste, kräftigste Theil der Nation, die studirende ugend der damaligen Zeit, von den Philosophen erhielt, ein weck- und zielloses Wissen, die Unfähigkeit, in irgend einer Veise der menschlichen Gesellschaft nützlich zu seyn, erzeugte rankhafte, wahnsinnige Ideen vom Staat, von Verbesserungen,

von Pflichten. Selbstüberschätzung, Hochmuth, Eitelkeit und Anmaassung, sie gehen aus den Hörsälen dieser Männer hervor.

2. Innerhalb der Philosophie.

Dieser Vorhalt ist zwar sichtlich sehr übertrieben und ignorirt gänzlich die Thatsache, dass nirgends her so stark als aus der Mitte und Tiefe der Philosophie selber heraus fast an allen Universitäten Deutschlands und in all seinen Theilen fort und fort neben Anerkennung des wahrhaft Verdienstlichen auf das Einseitige, Ueberspannte und Gefährliche eines Systemes aufmerksam gemacht wurde, das hier mit der vorhandenen Philosophie überhaupt verwechselt wird und nur durch die Staatsgewalt, nicht aber vom Geiste der Philosophie so lange oben gehalten wurde. Allein ein solcher Vorwurf ist doch immerhin auch jetzt noch eine Erinnerung an die Philosophie zu ernstlicher Gewissenserforschung. Ohnehin ist nichts so sehr dazu angethan, als die Philosophie, von allem Erfreulichen, was ihr begegnet, den Ursprung von oben aus der schlechthinigen Quelle alles Guten abzuleiten, von allem Schlimmen aber, was sie bedrückt, den letzten Grund im eignen Busen zu suchen.

Dazu kömmt freilich noch ein unabweislich nöthigender Sporn. Die Philosophie kennt recht wohl den letzten Grund der Vernachlässigung, Anfechtung und Anfeindung der Speculation auch unter den ausser ihr liegenden Ursachen davon. Er kömmt dann zum Vorschein, wenn Diejenigen, welche der sich tief im Gewissen eines Jeden (§. 2. S. 4. §. 6. S. 12) unvertilglich regenden Forderung, nach Maassgabe ihres Lebens- und Bildungsstandpunktes zwar in verschiedener Weise, immerhin aber im heiligsten Ernste zu philosophiren, sich aus Scheu vor der dazu unumgänglichen Anstrengung, Selbstaufopferung und Selbstbescheidung entziehen, dann auch consequent auf unphilosophische Art theils den im Stillen sich stets erneuernden Vorwurf darüber zum Verstummen zu bringen, theils die etwa desshalb befürchtete oder einem wiederfahrene Beschämung abzuwehren oder unschädlich zu machen suchen. Es geschieht, indem sie bei Andern und sich die Philosophie auf allen erdenklichen Wegen bald mit den gröbsten, bald mit den gesuchtesten Mitteln herabsetzen, um sich den Anschein zu geben, als ob ihr Verhalten

von der Natur der Sache geboten sey. Die Philosophie würde aber bei ihrer klaren Erkenntniss hievon zur Mitschuldigen jener Täuschung seiner selbst und Anderer, unterschiede sie nicht gegenüber den Philosophirenden und Nichtphilosophirenden fort und fort genau, unverhohlen und furchtlos, was an dem Philosophiren wirklich Philosophie, was wirklich Schwäche und Unkraut daran ist, und was als solches dieser zugleich objectivsten wie persönlichsten Arbeit aus Unwissenheit oder Böswilligkeit oder aus beiderlei Missstand nur aufgebürdet wird.

Besteht auch die Philosophie aller Zeiten in der freien und klarbewussten Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens zu reiner und voller Menschlichkeit oder darin, dass der Mensch und die Menschheit auf ein menschenwürdiges Leben hält: so kommen doch die hierin liegenden Momente, und zwar eben gemäss der menschlichen Natur, nur allmählig, aber in einer ganz bestimmten Ordnung nach- und nebeneinander zum deutlichen Vorschein und hiemittelst zur allseitigen wechselweisen Ergänzung und bleibenden Förderung. Denn unterscheidet sich auch von einem blossen Dinge jedes Wesen dadurch, dass nur es, nicht aber auch jenes, sein Seyn durch seine Selbstverwirklichung hat, und darum auch ihm erst wahrhaftige Wirklichkeit zukömmt, jenem aber nur das gänzlich unselbstständige Daseyn: so besteht doch innerhalb der wahren Wirklichkeit oder in dem ächten Seyn wieder ein grosser Unterschied zwischen der absoluten und relativen und im Gebiet der letztern abermals zwischen der particulären, allgemeinen und beide vermittelnden totalen, die jedoch noch immerhin durch die Dinge bedingt und durch die absolute aus freien Stücken schlechthin bestimmt wird. Der wahre Mensch erlangt sein reines und volles Seyn nur durch seine totale Selbstverwirklichung. Hat das Seyn der Wesen und, da von ihm das Seyn der Dinge abhängt, das Seyn überhaupt zu seinem Grunde die Selbstverwirklichung, deren Produkt es sonach ist, so ist diese bedingt durch ihr Sichselbsterscheinen. Denn Selbstverwirklichung ist Selbstbestimmung dem Inhalte, der Form, der Norm und dem Zwecke nach und verschieden nur, je nachdem das Verhältniss dieser vierfachen Bestimmung ein anderes ist. Das Sichselbstbestimmen ist aber so wenig möglich ohne das Sichselbererscheinen, vermöge dessen einem erst alles

Andere erscheinen kann, als es den einen Wechselwinkel giebt ohne den andern. Freilich erhebt sich das Sichselberbestimmen erst beim Menschen zu derjenigen Durchgängigkeit und Durchsichtigkeit, dass sein Sichselbsterscheinen Selbstbewusstseyn ist, während auch die höchsten Thiere nur Bewusstseyn und die niederen auch dieses nicht, sondern erst Empfindung haben, und zwar in sehr verschiedenen Graden. Indessen wird ein Analogon von Empfindlichkeiten selbst noch in den untergeordnetsten Naturregionen von Bacon von Verulam nachgewiesen. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass von den in seiner Wirklichkeit liegenden drei Momenten, der Selbstbestimmung, dem Seyn und dem Erkennen, das erste, und zwar in der unmittelbaren Gestalt des Handelns es ist, worauf der Mensch in seinem Sinnen vor Allem sein Augenmerk richtet. So ist die Urphilosophie Lebensregel. Das Handeln gelingt aber auf die Dauer nur soweit, als es sich des Seyns bemächtigt. Darum ist es die Realität, mit der sich der zweite Schritt des philosophischen Geistes oder die antike Philosophie vorzugsweise beschäftigt. Es stellt sich dabei aber mehr und mehr heraus, dass er, um derselben mit vollständigem Erfolge für das Leben Herr zu werden, zuvor noch des Bewusstseyns habhaft und mächtig oder dem Erkennen allseitig gewachsen sein müsse. Darauf ist die neuere Philosophie gerichtet.

Es war der vorhin genannte Bacon, welcher nach einem Erkennen strebte, das Wissenschaften zu zeugen vermöchte, welche sich durch die Hervorbringung von Werken und zwar sowohl der Natur als der nützlichen Kunst bewähren würden. Als solches galt ihm das denkend erfahrende Wissen, wobei jedoch die Erfahrung die von der Naturwelt geforderte war. Was aber für die unpersönliche Natur passt, passt nicht auch schon für den persönlichen Menschen. Nicht blos, dass in seiner Selbstgewissheit das Erfahren anders ist; es tritt auch, wie dort das Erfahren, so hier das Denken in den Vordergrund. Hatte sich Bacon nicht nur der Natur mit der Erfahrung, sondern auch durch die jener zunächst angemessene Erfahrung genaht: so stellte Cartesius in der Selbsterkenntniss das Denken in unmittelbaren Bezug zum Selbst und erfasste nun auch die Natur mit dem intuitiven oder mathematischen Denken. Sie war ihm gar nichts

deres als die mathematische Grösse, allerdings im Reichthum
er Verhältnisse nach Raum, Zeit und Bewegung. War Bacon
t einem kurzen Seitenblick an Gott vorbeigegangen, so wen-
te ihm zwar Cartesius viele Aufmerksamkeit zu. Gott konnte
er bei seinem mechanischen Denken nur ein deus ex machina
rn. Um so mehr ging Spinoza mit seiner ganzen Persön-
ıkeit auf ihn ein. Die Gott zunächst entsprechende Erkenntniss
aber die Idee, vermöge welcher der Mensch durch die der
fahrung sich offenbarende Existenz, und durch die das
nken herausfordernde Natur der Wesen bis zu ihrer Wesen-
it und von da zu Gott durchdringt. Allein Spinoza thut es
, dass ihm in diesem Gottesbewusstseyn Alles in Gott und
tt in sich selber zerfliesst. Solcher Weise produciren Bacon,
rtesius und Spinoza das unmittelbar reale Erkennen oder das
uitive Wissen, das ebensowohl auf seinen Gegenstand un-
ttelbar gerichtet ist, als es Erfahrung, Denken und Idee un-
ttelbar beisammen enthält. Nicht blos aber, dass im Bacon'schen
kennen nur die Naturwelt, im Cartesischen nur das Selbst,
d im Spinozischen nur Gott unmittelbar gewusst werden, auch
s jeweilige besondere Erkennen wird zu einem mehr oder
nder abstrakt unmittelbaren. Denn jeder Gegenstand des
issens will zugleich erfahren, gedacht und eingesehen werden,
r dass nach Verschiedenheit des Gegenstandes jedesmal ein
derer dieser drei Vorgänge im Vordergrunde steht, und
n den beiden übrigen eine entsprechende Ordnung ein-
halten wird. Diess leuchtete Leibnitzen ein, wesshalb er einmal
hlechthinige und zufällige Wahrheit und in dieser wieder
cta und data, Reales und Positives unterschied, und es durch
s Urfactum und Urdatum aus dem Schlechthinigen erklärte.
lein über ein Nebeneinander von Erfahren, Denken und Idee,
e es den Momenten des Vorstellens wesentlich ist, zu einem unge-
schten und ungetrennten Ineinander, wie das speculative Wissen
fordert, brachte doch auch er es nicht mit Entschiedenheit.

Es war schon gar nicht möglich, bevor der philosophische
eist ausser dem intuitiven auch noch das reflectirende Wissen
Tage gezeugt hatte. Einen leisen Anstoss dazu gab bereits
ıcon, dessen drei Nachfolger vollends immer stärker dazu
thigten. Das unmittelbare Wissen eines jeden taugte ja nur

für eine besondere Art von Wirklichkeit, zwang also ein mittelbares oder die Reflexion für die beiden andern Wirklichkeiten auf. Ueberdiess aber legte ein Jeder der drei ersten Philosophen die Unmittelbarkeit in ein anderes Moment des intuitiven Wissens, so dass über die Stellung sämmtlicher Momente zu einander in dem Grade reflectirt werden musste, als man das dreifache intuitive Wissen deutlicher vor sich hatte. Endlich war ja auch das unmittelbar angemessene Moment noch immerhin erst abstract, oder ohne durchgreifende Vermittelung durch die beiden andern, gefasst und selber mindestens bei dieser Isolirung noch in einseitiger Haltung. All diess kam in der Leibnitzischen Zusammenfassung dermassen zum Vorschein, dass er sein Leben lang an einer unvollendet, weil im Reflexionszustand, gebliebenen Erkenntnisslehre arbeitete. Inzwischen war das reflectirende Wissen schon von selber vorgeschritten. Zunächst behielt unter der reflectirenden Arbeit die Idee noch die Oberhand. Die Angeborenheit der religiösen Idee macht Herbart von Cherbury, die der Rechtsidee Hugo Grotius gelten, die der Humanität Gassendi. Doch nicht blos, dass bei letzterer die Angeborenheit auch wieder in's Schwanken kommt; schon der erstere hatte ausser der Idee noch drei andere Formen der Wahrheit hervorgehoben. Durch Betonung der Idee kam von selbst die Stellung zwischen Denken und Erfahrung in Frage. Bei Locke erhielt die Sensation das Uebergewicht und schritt im System de la nature zur Ausschliesslichkeit fort. Cudworth lenkte das Uebergewicht dem intuitiven Denken zu, und bei Berkeley giebt es schon weder etwas zu erfahren, noch eine eigentliche Idee Gottes. Da erhob sich gegen diese doppelte Ausschliesslichkeit unter Anlehnung an die populär gedeutete Idee in aller Eingänglichkeit das reflectirende Denken der schottischen Schule mit gesammelter Macht.

Hatte sich nun das Erkennen der modernen Philosophie schon im intuitiven Wissen von der Wirklichkeit abzulösen begonnen, so hartnäckig es jeweilig an einer besonderen Seite der Wirklichkeit hing, und schwebte es vollends im reflectirenden Wissen, welches durch letzteren Umstand nur immer mehr gereizt wurde, sich zur Geltung zu bringen, lose darüber: so blieb ihm, wollte es nicht haltlos verkommen, nichts mehr übrig,

als rein sich auf sich selbst zu stellen, wozu noch die Aussicht antreiben mochte, vermöge der eignen Reinheit auch alles Andere rein zu gewinnen. Dieses speculative Wissen, an dessen Durchführung die moderne Philosophie ihre Stufe der Vollendung hat, wird von Kant begründet, nachdem Leibnitz die Begründungsstufe vollendet hatte. Es sind diese zwei Deutschen die Hauptgrössen der modernen Philosophie, während die zwischeninneliegende Stufe den Anblick der von Asteroiden erfüllten mittleren Gruppe unseres Planetensystems bietet. Machte aber Kant das Erkennen in solcher Reinheit zum Gegenstande seiner Untersuchung, so stiess er hinter ihm oder der theoretischen Vernunft an die vernünftige Selbstbestimmung oder die praktische Vernunft und schliesslich an das vernunftgemässe oder die Zweckmässigkeit in sich tragende Seyn, worin sich die Urtheilskraft erweist und bewährt. Innerhalb der theoretischen Vernunft kam es auf die genaue Bestimmung der Erkenntnissmomente an, welche auf der vorigen Stufe in den Vordergrund getreten waren, der Empfindung, der denkenden Anschauung der Mathematik, des beide verbindenden discursiven Denkens der Logik oder des Verstandes und der ihnen allen vorleuchtenden Idee oder der Vernunft. Sie verhalten sich als die receptive, active, constitutive und regulative Seite des menschlichen Erkennens. Auf dem Gebiete der praktischen Vernunft entsprechen ihnen der Trieb, die Maxime, der kategorische Imperativ und der Nexus der Postulate. In der That verliert sich das Soll des kategorischen Imperativs nur dann nicht aus seiner Entschiedenheit in, seiner Natur zuwiderlaufende, Unbestimmtheit und Unerfüllbarkeit, wenn in ihm zusammentreffen das göttliche Wesen mit seiner schlechthinigen Bestimmung, das menschliche mit seiner Freiheit oder Fähigkeit, sie mit Hülfe der erforderlichen Mittel zu vollziehen, und eine diese Mittel bietende, mit Gott und dem Menschen harmonische Welt, was alles hinter oder vielmehr über der Erscheinung ist. Desshalb wird auch die Idee der Absolutheit, Objectivität und Subjectivität oder Gottes, der Natur und der menschlichen Seele von der theoretischen Vernunft nur an ihrer Aussenseite oder als Norm und Regel berührt, und erst von der praktischen Vernunft auch ihrem Inhalte nach ergriffen. Und ebendarum wendet endlich

noch sowohl die subjective, als die objective und die absolute Zweckmässigkeit der Urtheilskraft zum Behuf der Verbindung des Gebietes der theoretischen mit dem der praktischen Vernunft eine formelle und materielle Seite heraus, als freie und anhängende Schönheit, als Mechanism und Organism, und als Harmonie zwischen Tugend und Glück oder Mensch und Natur und zwischen beiden und Gott.

So bestimmte Kant sichtend das Verhältniss der auf der vorangegangenen Stufe zum Vorschein gekommenen Seiten des menschlichen Bewusstseyns zu einander sowie zu ihrer Natur, indem er letzteres abermals als theoretische, praktische und künstlerische Vernunft sichtete. Diese Methode des Auseinanderhaltens lässt nun aber auch ihre Spuren im Ergebniss selber zurück. An der ursprünglichen Einheit von Empfinden und Anschauen vorüberwandelnd, ergeht sich die Kritik der reinen Vernunft vornehmlich in der Untersuchung des, beide in ihrem und ihrer Momente Gespanntseyn gegen einander und also nur obenhin verbindenden, Verstandes, für welche Verbindung wie für jene Unterscheidung die theoretische Vernunft schliesslich in den Ideen eine ebenfalls nur äusserliche, die Wesenhaftigkeit ihres Inhaltes dahin gestellt seyn lassende, Vermittlung gewährt. Demgemäss wird auch auf dem Felde der praktischen Vernunft von der postulirten göttlichen, menschlichen und Natur-Wirklichkeit das Soll so wenig erfüllt, dass dieses in ein endloses, nie zu reiner und voller Verwirklichung gelangendes Streben auseinandergeht; wie denn auch das formelle und materielle Erfüllungsmittel, die Maxime und der Trieb, sich naturgemäss unaufhörlich gegeneinander sträuben. Kein Wunder, dass auch die nicht von ihrer ursprünglichen Verbindung her, sondern umgekehrt von der erst hintendrein sich einstellenden Urtheilskraft aus sich bewerkstelligende Zusammenhaltung der theoretischen und praktischen Vernunft, des Natur- und Freiheitsbegriffs, nur einen äusserlichen Halt gewährt. Um zum innerlichen zu kommen, ging Reinhold hinter die durch die Urtheilskraft in vier Momente auseinander gelegte Vernunft zur Vorstellung zurück, deren Quelle sich in die beiden Arme des theoretischen Vorstellungsvermögens und der noch tiefer liegenden praktischen Vorstellungskraft theilte. Davon ging wieder nach dem Verhältniss

zwischen Receptivität und Activität jenes in Sinnlichkeit und Denken, die Vorstellungskraft (oder das Prinzip der Erwirkung des Vorzustellenden) in Begehrung und Wille, und Receptivität und Activität abermals nach dem Verhältniss von Subjectivität und Objectivität auseinander, so die Sinnlichkeit in Empfindung und Anschauung, das Denken rückkehrend von aussen in Begriff und Idee oder Verstand und Vernunft. Während im Gebiete des Verstandes, welcher den Empfindungsinhalt mit der Zeit- und Raum-Bestimmung der Anschauung verbindet, das in dieser herrschende Nach- und Nebeneinander als das Aussereinander der Erscheinung herrscht, charakterisirt sich die darüber erhobene Vernunftidee durch das Ineinander ihrer Bestandtheile. Blieben aber so noch immerhin nach Reinhold's eigenem Geständniss nicht bloss theoretische und praktische Vernunft, sondern selbst in jener die Erscheinung und Idee gegeneinander in unversöhnter Spannung, so that nun Schoppenhauer auf diesem Wege den allein noch übrigen Schritt, indem er bis in jene Tiefe der praktischen Vernunft hinabstieg, die ihm nicht mehr Vernunft ist, sondern diese nur zur vorübergehenden Erscheinung hat. Das Prinzip ist darum auch nicht der allseitig bestimmte, entschiedene oder vernünftige Wille, das sich schlechthin bestimmende und verwirklichende Wesen, sondern das schlechthin that- und wirklichkeitslose gelassene Wollen, das nach Schoppenhauer selber kein eigentliches Wollen mehr, sondern das wahre Nichts ist.

Weder dem theoretischen Kriticism Reinhold's, noch dem praktischen Schoppenhauer's wollte es gelingen, die vom reinen Kriticism Kant's auseinanderhaltenen Bewusstseynsmomente, von welcher Auseinanderhaltung freilich gar eine förmliche Kluft zwischen Gewissheit und Wahrheit, Bewusstseyn und Wirklichkeit die Folge war, wieder in wirkliche Einheit zu bringen. Es konnte so, da der Kriticism all seine Wege erschöpft hatte, nur noch auf andern, von ihm geforderten wie fundamentirten Pfaden geschehen. Und zwar musste jetzt, nachdem die Frage nach dem Verhältniss der Bewusstseynsmomente zu einander für sich nicht ausgereicht hatte, bis zur Frage nach dem Verhältniss zwischen Bewusstseyn und Wirklichkeit selber, zwischen Denken und Seyn vorgeschritten werden. Um so mehr, als damit erst

der Kreis wieder in seinen Anfang zurückkehrte. Denn hatte sich in Kant das Bewusstseyn nur dadurch auf sich selber zu stellen vermocht, dass es sich innerhalb der ersten Stufe allmählig von der Wirklichkeit ab- und auf der zweiten in seine eignen Bestandtheile auflöste, aus welcher doppelten Sichtung Kant das schliessliche reine Facit zog: so forderte nun die von der vollzogenen Analyse vorgezeichnete Synthese, nach versuchter Verbindung der Bewusstseynsmomente miteinander, die Verknüpfung des Bewusstseyns mit der Wirklichkeit selber zu versuchen (vgl. S. 199).

Die Verbindung kann nun vom Bewusstseyn oder von der Wirklichkeit oder von beiden Seiten zugleich aus versucht werden, woran der speculative Idealism, Realism und Idealrealism der modernen Philosophie ihre Existenz haben. Indem sich in ersterem die Intelligenz hiezu spannt, schwebt sie bei Fichte mit ihrer Spitze, der Vernunft, über der Wirklichkeit. Diess ruft in Schelling ihre Tiefe, die Phantasie auf, sich anschauend in das Seyn selber zu versetzen. Dadurch wird auch noch ihre Breite, oder der Verstand in Hegel herausgefordert, das Gegenwärtige zu beleuchten. Nicht als ob irgend einer dieser Philosophen die beiden übrigen Seiten des specifisch menschlichen Bewusstseyns ausser Acht liesse; sondern der Drang des Bewusstseyns, sich mit der Wirklichkeit zu verbinden, bringt diese eben in's Gedränge und darum auch zur Reaction. Ein Verlauf, der nicht ohne Einwirkung auf die Momente der Wirklichkeit und ihre Stellung zu einander, auf das Bewusstseyn als die Rückseite der Selbstbestimmung, auf diese selber, oder auf die Selbstverwirklichung, also auch die Handlung und auf ihr Produkt oder das Seyn, sonach auf Bedingung, Ursache und Wirkung im Bereich des Wirklichen bleiben kann. Bei Fichte ist es die Selbstbestimmung, bei Schelling das Seyn, bei Hegel das Bewusstseyn, was wieder innerhalb des Erkenntnissinhaltes sich auf Kosten der beiden andern Bestandtheile hervordrängt. Dieser ganzen, bis in's Einzelnste durchgreifenden, idealistischen Bedrängung gegenüber sucht sich das Bedrängte Schritt vor Schritt Luft zu machen und, um solche zu schöpfen, sich in's rechte Licht zu setzen. Das die Wirklichkeit und sich selber in der Gestalt der Subjectivität, Objectivität und Absolutheit nacheinander verzehrende Wissen

des Idealism wird vom Realism auf die mittelbare Verstandesarbeit reducirt und ihr ein unmittelbarer, dem Wesen nach unangreifbarer, weil unzugänglicher Unterbau gegeben, und zwar durch Jacobi am Gefühl, durch Fries an der Ahnung, durch Herbart am Glauben, wovon jenes die Wirklichkeit subjectiv, die andere objectiv und dieser absolut ergreift. Fries bestimmt wieder die Verstandesarbeit näher, je nachdem ihr Gegenstand die Natur- oder Selbst- oder Welterkenntniss ist, in welch letzterer die Sittlichkeit als Band der Natur und des Selbstes, sowie beider mit Gott sich erweist. Herbart bestimmt nicht nur die Verstandesarbeit noch innerhalb ihrer besondern Gebiete wieder genauer, sondern auch das Glauben specieller als die unmittelbare Erfahrung des als Welt Wirklichen, welche durch das Denken von dem mit ihr verbundenen Schein befreit oder berichtigt werden muss, als die Gewissheit des Grundurtheils oder der Ideen des Guten und Schönen, wobei der Verstand nicht mehr zu berichtigen hat, sondern nur reinigen und aufklären kann, und endlich als den religiösen Glauben, wobei der Verstand den teleologischen Beweis führt. Ein Glaube, der, obwohl nur ein Glaube, doch an Gewissheit weit über allem Wissen steht. Wie bei Fichte die Idee des Guten, bei Schelling die des Schönen und bei Hegel die des Wahren: steht auch bei Jacobi erstere, bei Fries die zweite, bei Herbart die letzte obenan. Besonders aber ist es der Prozess der Selbstbestimmung, der von Fichte bis Herbart, seinen Inhalts-, Form-, Norm- und Zweckbestimmungen nach, mit guter Ordnung in seinen verschiedenen Momenten alle Skalen in jeder möglichen Haltung, sowie Ueber- und Abspannung durchläuft. Geht bei Fichte jedes Seyn und Wissen des Wesens schlechthin von ihm selber aus, so ist bei Herbart jedes praktische oder theoretische Verhalten eines Wesens hervorgerufen von dem, wenn auch nur vorgestellten, weil nicht zur Ausführung gelangten, An- und Eingriff eines andern. Vollends aber sind es noch Weisse, der jüngere Fichte und Reif, welche, ersterer vom Hegel'schen, der zweite vom Herbart'schen Standpunkte aus, der letztere von der gemeinsamen Quelle der Fichte'schen und Jacobischen Philosophie her sämmtliche Vorgänge der Wirklichkeit und des Bewusstseyns vermöge Ergänzung und Aus-

gleichung der dafür bisher gewonnenen Bestimmungen so zu fassen suchen, dass sie die Richtigkeit hiervon durch ihre innere wie äussere Uebereinstimmung bewähren. Mit diesem Ideal-Realism, Real-Idealism und speculativen Synkretism schliesst aber auch die Productivität der modernen Philosophie.

III. Die Wirkungen.

1. Innerhalb der Philosophie.

So muthet das Bewusstseyn, nachdem es in der antiken Philosophie sich mehr oder weniger nach dem Wesen der Wirklichkeit und des Lebens gerichtet hatte, in der modernen beiden zu, sich nach ihm zu richten. Freilich producirt auch der philosophische Geist von diesem Standpunkte aus das Bewusstseyn selbstthätig nach seinen speciellsten Functionen, Seiten, Richtungen, Gesetzen und Umgebungen und zieht sogar letztere geradezu in sein eigenes Terrain herein. Dafür begegnet es ihm aber auch unvermerkt, dass es auf seiner ersten Stufe vornehmlich vom Naturgebiet, auf der zweiten vom ethischen Leben, auf der dritten von den religiösen Angelegenheiten mit ihrer theoretischen und praktischen Macht unmittelbar und mittelbar überzogen wird und so an selbstständigem Verkehr mit ihnen einbüsst. Schon hieraus erklärt es sich, dass zwar im ganzen Vorgang ein genauer Zusammenhang sich wie von selbst und absichtslos durchführt, jeder einzelne Punkt aber ein dreifaches Licht erlebt, ein zu starkes, ein zu blasses und ein gemischtes, das jedoch kein reines mittleres ist, wohl indessen das Sehnen darnach weckt. Befriedigt werden kann es aber nur von einem neuen Standpunkte aus, worauf Philosophie und Leben sammt den Zwischengebieten der Kunst und Wissenschaft in vollständig freiem und geordnetem Verkehr zu einander stehen. Der Drang darnach musste durch die nachkantische Gestaltung der Sachlage so gewaltig werden, dass nun die verschiedenen betheiligten Kreise nicht mehr umhin konnten, selber ernstlichst Hand an's Werk zu legen. Zweimal war es dahin gekommen, dass sowohl die Philosophie glaubte, unmittelbar das ganze Leben bestimmen zu können, als dass die Lebensgebiete und ihre Wissenschaften und Kunstzweige es ganz bequem fanden, sich nach einer

vermeintlich fertigen Philosophie einzurichten, statt auf freie und geordnete Selbstverwirklichung zu halten. Das einemal war es die Leibnitz-Wolf'sche, das anderemal die Kant'sche Philosophie, die sich so ansah und ebenso angesehen wurde. Darum war aber auch der Rückschlag durch die nachkantische oder letzte neuere Philosophie um so durchgreifender und vom unzweideutigsten Erfolg. Die Selbstverabsolutirung der sämmtlichen Momente der Speculation, wobei jedesmal Alles, Philosophie, Können, Wissen, Leben, in eine einzige Spitze hineingedrängt wurde, brachte nicht blos die verschiedenen Philosophien, sondern auch sie und die Wirklichkeit, sammt Kunst und Wissenschaft, in einen allgemeinen Kampf gegeneinander, der nur durch Erweckung einer gemeinsamen Ueberzeugung von dem allein noch Durchführbaren den Uebergang aus der nächsten Gefahr der Vernichtung in neues frisches, weil allseitig gereinigtes und versöhntes Verhalten bilden konnte.

Diese Ueberzeugung besteht auf Seiten der Philosophie in der Einsicht, dass sie sich in reiner und voller Selbstständigkeit zu verwirklichen habe; was sie nur vermöge, wenn sie sich nicht blos von fremden ungebührlichen Einflüssen, sondern auch von jeder Selbstverabsolutirung frei halte. Ihre eignen Momente sonach, von welchen sich in ihrem modernen Lebensalter jedesmal eines auf Kosten aller übrigen als ganze Philosophie durchzusetzen suchte, darum aber es nur zu einem Zerrbild hievon brachte, habe sie in reiner und voller Uebereinstimmung miteinander vermöge ebenso tiefer als energischer Selbstverfassung zu setzen. Diess gelinge ihr aber nicht, ohne dass sie sich überhaupt in Uebereinstimmung setze mit der ächten Aufgabe aller Kunst, Wissenschaft und Wirklichkeit ausser ihr; eine Uebereinstimmung, welche wieder nur möglich sey, wenn diese Gebiete sich selber in Uebereinstimmung mit sich, also ihrem eignen Wesen gemäss, rein und frei von innen heraus vollziehen. Sie vermöge sich also nur in einem fortwährenden lebendigen Verkehr mit ihrer ganzen Umgebung wahrhaft zu verwirklichen, in welchem sie diese nehme, nicht, wie sie sich blos obenhin gebe und erscheine, sondern wie sie in ihrer Wesenhaftigkeit wirklich sey, so dass die Philosophie sie nicht allein vollständig frei lasse, sondern geradezu in

ihrer freien, selbsteigenen und wohlgeordneten Selbstverwirklichung in steigendem Verlaufe unterstütze.

Von Seiten der Wirklichkeit, Wissenschaft und Kunst ausser der Philosophie besteht jene Ueberzeugung aber in der Einsicht, sich ebenfalls gleichfern von Selbstverabsolutirung wie von der unfreien Hingabe an fremdartige Einflüsse selber durchzusetzen zu haben, was allerdings nur in dem Maasse von Statten gehe, als ihre Träger von jenem Geiste reiner und voller Menschlichkeit belebt seyen, vermöge dessen nicht allein Wirklichkeit, Kunst und Wissenschaft nur in gegenseitiger gebührender Achtung und Liebe zu einander, sondern auch jedes ihrer einzelnen Gebiete nur soweit gedeihe, als es sich bei all seiner Selbstständigkeit im wahren Zusammenhang mit allen übrigen wisse und bethätige. Ein Geist, der nirgends blindlings und zufällig durch gutes Glück sich einstelle, sondern nichts anderes als der Gewinn ebenso angestrengten als geordneten und freien Philosophirens sey, das sich stets durch alle vorhandene Philosophie vermittele. Diese philosophische Bildung aber sey so wenig auf die Beschäftigung mit irgend einem andern Könnens-, Wissens- und Wirkenszweige blos überzutragen, dass sie selber von jedem derselben fordere, rein aus seinem selbsteigenen Wesen hervorzuwachsen, und hiebei an sie auch gar nicht einmal zu denken. Die Früchte der philosophischen Bildung des so Beschäftigten blieben dennoch keineswegs aus, sondern kämen nur um so reiner und edler zum Vorschein, als sie ihrer Natur nach in der Freiheit, Klarheit, Entschiedenheit und Ganzheit alles von der Sonne der Philosophie Durchleuchteten, Gekräftigten und Gereiften beständen.

Diese beiderseitige Ueberzeugung innerhalb und ausserhalb der Philosophie ist es, die vom Misskredit, in welchem dermalen die Philosophie zum Theil aus eigner Schuld steht, hervorgerufen wurde. Es geschah einerseits dadurch, dass die Philosophie, welche ohnehin nach jedem ihrer Schritte auf sich wieder von Neuem kritisch zurückblickt, gesporn wurde, es jetzt desto nachdrücklicher, eingänglicher und radicaler zu thun, um mit möglichster Sicherheit die Ursache eines so folgenreichen Uebels und damit allmählig es selber zu heben. Andererseits geschah es, indem auch Kunst, Wissenschaft und Leben sich über die

Zerrissenheit und Verschwommenheit besannen, in welche sie jeweilig naturgemäss gerade so weit gerathen, als ihre Träger philosophischer Bildung ermangeln. Es ist jedoch bereits jetzt schon nicht bei der blossen Einsicht geblieben. Denn die Einsicht kann nie ohne That seyn. Die Philosophie hat im Sinne jener Ueberzeugung eine neue Periode ihrer Selbstverwirklichung begonnen, und im Leben und seiner Wissenschaft giebt es nicht ein einziges Gebiet, worin nicht ebenfalls jene Ueberzeugung in nicht ferner aufzuhaltende oder zu ignorirende Wirksamkeit getreten wäre. Beiderseits wird sogar das, was auf Seiten der Philosophie die Hauptursache des gegen sie in Umlauf gekommenen Misskredites war, die Selbstverabsolutirung und Einseitigkeit ihrer selbst, ihrer Richtungen und Stufen, als ein Umstand anerkannt, der auch seinen grossen Vortheil hatte, indem dadurch die bald mehr kühn, bald mehr mühsam gemachten Eroberungen stärker auffielen und rascher die Aufmerksamkeit auf sich zogen, als es sonst der Fall gewesen wäre, und noch der eben beginnenden Periode als Reiz- und Schärfungsmittel ihrer Thätigkeit dienen.

2. Ausserhalb der Philosophie.

a. In Naturwissenschaft und Medicin.

Wie sehr aber jene Ueberzeugung auch im Leben und Wissen ausser der Philosophie Wurzel geschlagen, drängt sich einem selbst aus der Mitte des letzterer am meisten abhold gewordenen Kreises auf. Hören wir Männer, welchen stets die gesammte Naturwissenschaft Herzensangelegenheit war, und von denen Braun sich speciell um die Botanik, Julius Müller und Arnoldum die Physiologie und Oesterlen um die praktische Medicin verdient gemacht haben. Braun weist nach, dass bei richtigem Verständniss, welches jedoch nur auf Grund philosophischer Bildung möglich sei, die Naturwissenschaften unter sich und mit den übrigen Wissenschaften nicht nur nicht in Widerspruch stehen, sondern vielmehr einander fordern u. fördern. (Ueber den Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Disciplinen 1855.) Mag auch (S. 10) die letzte Vollendung der Wissenschaft im Gebiete der Natur, ebenso wie in dem des Geistes, mehr Sache des Philosophen als der Einzelforscher seyn, so ist doch soviel

gewiss, dass auch der einzelne Theil nur durch und in seiner Verbindung mit dem Ganzen seine wahre Vollendung finden kann, dass daher auch der Einzelforscher der Philosophie nicht fremd seyn darf; inwiefern sie es unternimmt, die in allen einzelnen Gebieten gewonnenen Resultate mit logischer Schärfe zu verbinden und in den geistigen Organism des Menschen einzutragen, allem Wissen die den innern Gesetzen des Geistes entsprechende Form zu geben und die zeitliche Erscheinung dadurch auf ihr inneres Gesetz, gleichsam auf ihren ewigen Typus zurückzuführen. Die strenge Forschung im Einzelnen wird ihn dabei bewahren, unreifen und nicht auf der festen Basis der Erfahrung ruhenden Speculationen seinen Beifall zu schenken. Ist (4) und bleibt es doch überhaupt ein unmächtiges Bemühen, die Naturforschung aus fremdartigen, nicht im Zusammenhange ihrer eignen Entwicklung sich bietenden Gründen zu irgend einem von aussen her erwünschten Ziele führen zu wollen. Je mehr aber (6) die Wissenschaft, und ganz besonders die Naturkunde, gezwungen ist, ihre Arbeit zu theilen, um so fühlbarer wird anderseits auch das Bedürfniss der Festhaltung der Verbindungsfäden. Denn das einzelne Wissen, so reich es auch sein mag, kann den Erkenntnisstrieb des menschlichen Geistes nicht befriedigen. Nur die Einsicht in den innern Zusammenhang des Einzelnen, nur die Verbindung des Wissens zum organischen Ganzen entspricht dem Bedürfniss des Geistes, der im Ganzen sich zu finden, das Ganze seinem Organism einzuverleiben die Aufgabe hat. Die Vielwisserei im Einzelnen lässt das Gemüth leer und bläht den Geist auf; die Erkenntniss des innern und wesentlichen Zusammenhanges aber, die Einsicht, wie jedes Einzelne im Ganzen seine Stelle findet, wie ein Theil den andern stützt und trägt und alle Theile harmonisch sich verbinden, diese Einsicht, wenn sie auch nur unvollständig verwirklicht ist, giebt dem Geiste des Menschen Nahrung und Kraft, Fülle und haltbaren Reichthum, während das von seinem Stamme abgerissene Wissen zerfällt und keinen bleibenden Halt hat im geistigem Organism des Menschen. Nur die Einigung des Wissens befriedigt den Durst des Geistes nach Wahrheit und bringt eine Verfassung in ihm hervor, in welcher ihm jedes Einzelne, bis zum Kleinsten und scheinbar Unbedeutendsten,

Werth und Bedeutung erhält; in der keine Aufgabe ihm zu gering ist, da er weiss, sie gehört mit zum Ausbau des Ganzen; aber auch keine zu gross und zu schwer, da er überzeugt ist von der Erreichbarkeit des Ziels, der Ausführbarkeit einer harmonischen Verbindung alles Wissens.

Vom Zusammenhang der Naturwissenschaft (3) mit der Wissenschaft im Allgemeinen hängt die Bedeutung der ersteren für die menschliche Bildung und die Geistesbildung der Jugend insbesondere ab. Ungeachtet der unabweisbaren Geltung (13), welche die Wissenschaft der Natur mehr und mehr beansprucht, darf der bisherige Weg, menschliche Bildung zu erlangen, seinem Wesen nach nicht verlassen werden. Die humanistische Bildung (11) sucht vor Allem die Mittel zu erwerben, welche den Menschen fähig machen, mit der Arbeit verflossener Jahrhunderte und Jahrtausende in Verbindung zu bleiben, den Gewinn der Vergangenheit zu benutzen, zu schöpfen aus der Schatzkammer menschlicher Geistesbildung, die wir von unsern Vorfahren geerbt haben. Sprachbildung, als Mittel geistiger Auffassung und Mittheilung, als Mittel, die Wissenschaft und Poesie der Alten, an der auch unsere neuere sich herangebildet hat, kennen zu lernen, als Mittel, um hinabzusteigen in die Tiefen der Geschichte, aus der alle geistigen Güter stammen, die wir jetzt besitzen: das Recht, das in allen civilisirten Völkern herrschte, die Religion, deren veredelnde Wirkung sich mehr und mehr über den Erdkreis ausbreitet. Schon die Sprachen an und für sich, abgesehen von den Werken der Literatur, in welche sie uns einführen, sind ursprüngliche Werke des menschlichen Geistes und führen uns in die geistigen Zustände der Völker zurück, die sie uns als die bedeutsamsten Denkmäler ihres Daseyns hinterlassen haben. Denn die Sprache ist die unmittelbarste Erscheinung des menschlichen Geistes. Unter allen Aeusserungen, an welchen Geist und Charakter erkennbar sind, ist die Sprache die allein geeignete, beide bis in ihre geheimsten Gänge und Falten darzulegen. Die Sprache ist der Abdruck der Denkweise der Völker; sie ist durch die Empfindungen früherer Geschlechter hindurchgegangen und hat uns ihren Anhauch bewahrt, und die Schicksale der Völker hängen mit ihren Sprachen wesentlich und innig zusammen, wie es etwa

nicht zufällig ist, dass gerade die Völker des indogermanischen Sprachstamms den Erdkreis beherrschen und die andern Stämme mehr und mehr verdrängen und in sich aufnehmen. Mit Einem Worte, die bisherige linguistisch-historische Erziehungsweise zur Geistesbildung bezog sich auf die Geschichte des Menschengeschlechtes selbst, auf Festhaltung der geschichtlich gewonnenen Bildung als Grundlage für neuen Fortschritt. Ein wesentlich neues Bildungsprinzip (14) kann daher auch die Neuzeit nicht wollen. Denn für alle Zeiten wird die Geschichte und das, was in ihr dem Menschengeschlechte gegeben ist, nur in nach aussen erweiterter, umfassenderer, nach innen aber in tiefer greifender und geläuterterer Art die Grundfeste aller menschlichen Bildung und die Quelle alles geistigen Besitzes seyn. Dadurch aber, dass die letzten und tiefsten Fragen der Geschichte, die in der überlieferten Geschichte des Menschengeschlechts keine genügende Antwort mehr finden, sich nothwendig an die Documente der Natur richten müssen, tritt die Wissenschaft der Natur selber in die Reihe der historischen Wissenschaften ein In der Bestimmung des an die Spitze der Natur gestellten Menschen (16) liegt es nothwendig, dass er die Natur in sein Bewusstseyn aufnehme, sie geistig durchdringe. Soll der Mensch die Natur äusserlich in Kunst und Leben beherrschen, so muss er sie vor Allem innerlich, denkend und erkennend, also in der Wissenschaft sich unterthan machen. Nur so kann er in ihr, als seinem Eigenthum wahrhaft heimisch werden. Es wird (20) keine Klarheit in unserer Selbsterkenntniss seyn, so lange nicht auch die Natur mit dem Lichte der Erkenntniss erhellt ist. Die Naturwissenschaften (18) erfordern mehr noch als alle andern eine Befreiung von allem Subjectiven, eine rein objective, nur durch strenge Selbstverläugnung zu erreichende Behandlung.

Die wichtigsten Wahrheiten in den Naturwissenschaften aber, sagt Müller (Physiol. II. S. 522), sind weder allein durch Zergliederung der Begriffe der Philosophie, noch allein durch blosses Erfahren gefunden worden, sondern durch eine denkende und, wenn man will, philosophische Erfahrung. Die Naturwissenschaften zergliedern die Erscheinungen, um daraus Begriffe und Verhältnisse der Vorstellungen von den Dingen zu bilden. Das eigentliche Gebiet der Philosophie sind aber die *Begriffe* vorzugsweise und ihre Verhältnisse zu einander, wie

Seyn, Wesen, Zufall, Veränderung, Ursache, Quantität, Qualität, Raum, Zeit, Materie, Geist u. s. w., und sie zieht daher aus allen andren Wissenschaften ihre Nahrung und verbindet die Wissenschaften. Allein trotz ihrer Verwandtschaft zu der philosophischen Behandlung der einzelnen Wissenschaften ist sie doch vor Allem eine selbstständige Wissenschaft. Blickt Müller hauptsächlich auf die Metaphysik, so Arnold auf die Psychologie (Ueber das Verhältniss der Kraft zur Materie in den thierischen Organismen). Die geistige Seele des Menschen, welche selbstbewusst, frei und vernünftig ist, die sich selbst fühlt, vorstellt und denkt, die ihre Entschlüsse durch freiwillige Bewegungen vollbringt, sich selbst und den Leib erforscht, erkennt und beherrscht, das Uebersinnliche, das Ideale in den Kreis ihrer Betrachtungen zieht, kann nicht "(anders als blos vorübergehend, nie bleibend oder wesentlich) „durch die Thätigkeit besonderer Gebilde des Gehirns vermittelt seyn; weil das Menschenhirn von dem Hirn der am höchsten stehenden Säugethiere durch besondere Organe sich nicht unterscheidet, hauptsächlich aber, weil die Elemente des Hirns, die Nervenkörper und Nervenfasern, wohl die Eigenschaft haben, einen elektrischen Strom zu erzeugen und zu leiten und dadurch die psychischen Vorgänge zu vermitteln, aber um die Vorgänge in ihnen nichts wissen, also auch kein eigenes Bewusstseyn besitzen (19). Von der Psychologie und Logik weist Oesterlen auch noch auf die praktische Philosophie hin. In der Medicin, sagt er (V), ist gerade jetzt eine relative Ruhe, eine Zeit ruhigen Forschens und Sammelns eingetreten, frei von jener Aufregung, wie sie neue Theorien und Systeme hervorzurufen pflegen. Vielleicht, dass so der günstigste Zeitpunkt gekommen, eine psychische Analyse des Menschengeistes bei seinem ganzen Vorgehen auszuführen, ihn gewissermassen selbst zu erforschen, während und wie er forscht, zu diesen und jenen Begriffen kommt, und nebenher zu prüfen, warum wir in unserm Gebiet noch nicht weiter gekommen, und wie und auf welchen Wegen allein wir am sichersten weiter kommen dürften. Statt wie so häufig (519) das Unmögliche mit unmöglichen Mitteln zu wollen, muss der Arzt um so mehr das Mögliche zu leisten, zu erreichen suchen, und somit vor Allem Krankheiten zu verhüten als seine erste und heiligste Aufgabe erkennen lernen, bei

einmal entstandenen Krankheiten aber nicht sowohl auf Arzneien als vielmehr auf eine Befriedigung aller Lebensbedürfnisse seiner Kranken das Hauptgewicht legen. Will er überhaupt helfen, so muss er auch die Mittel wollen; und insofern diese grossentheils und gerade bei den schlimmsten Krankheiten des Einzelnen wie eines Volkes ausser seiner Macht liegen, wird es um so mehr seine Sache seyn, diejenigen Mittel nach Kräften zu fördern, die einmal hier allein helfen können, — nämlich die von Seiten des Staats und seiner Einrichtungen. Kurz — an die Stelle des Therapeuten vom alten Schlag muss wohl mehr und mehr der Prophylaktiker treten, wie diess im praktischen Nordamerika (Massachusetts) bereits annähernd zur Ausführung gekommen. Nur dadurch wird zugleich nicht blos der natürliche Bund zwischen Heilkunde und Hygieine wiederhergestellt, sondern auch zwischen diesen und allen Naturwissenschaften sonst ein noch innigeres Band geknüpft werden als bisher. Ueberdiess mag wohl eine ächtwissenschaftliche und künstlerische Bildung solcher Art, zugleich mit seiner damit gegebenen positiveren Wirksamkeit, den Arzt im öffentlichen Credit ungleich höher und sicherer stellen, als jener Nymbus von früher her, oder gar als die Privilegien, womit ihn der Staat und seine Gesetze auszustatten gewöhnt sind.

b. In Rechts- und Staatswissenschaft.

Nicht blos also der Jurist und Staatsmann, wie Mohl, sondern auch der Naturforscher und Mediciner, wie Oesterlen, erkennt der Philosophie, wenn sie sich der positiven und negativen dringenden Mahnung ihrer eignen bisherigen Geschichte gemäss rein und vollständig in ihrem Prinzipe als Energism erfasst und also im Geiste C. Ph. Fischer's, Sengler's, Fortlage's, Chalybäus's u. A. sich verwirklicht, die Macht zu, dass auch die Handhabung des physischen und bürgerlichen Lebens den entsprechenden Charakter annehme, vermöge dessen ihm durch Vorbeugung gegen Schwäche und Leiden zum Voraus ein gesunder und erfolgreicher Verlauf gesichert wird. Allein selbst innerhalb der besonderen Lebensgebiete liegt bereits jetzt schon der thatsächliche Beweis vor, wie auf Grund ächter Philosophie

die Leistungen von den entgegengesetztesten Standpunkten aus nicht allein frei und absichtslos, sondern mitunter sogar sichtlich wider Willen in eine Stellung zu einander einlaufen, in welcher sie einander wechselseitig bestätigen und unterstützen. Was wir in dieser Hinsicht so eben an Männern sahen, welche im philosophischen und realen Ausgangspunkte nicht blos gänzlich unabhängig von einander da-, sondern vielfachst von einander abstehen: wird noch augenfälliger auf dem positiven Boden des Rechts- und Staatslebens. Die ausgeprägteste Vertretung des Conservatism, Liberalism und Humanism mündet mehr und mehr in eine noch stärkere Gegenseitigkeit ein. So der von der göttlichen Persönlichkeit ausgehende Julius Stahl, der auf der menschlichen fussende Paul Pfitzer und der in der Objectivität des Menschenlebens wurzelnde Robert v. Mohl.

»Das Ansehen der Philosophie, sagt Stahl (Philos. d. Rechts, 3. Aufl. II. B. 1. Abthl.), liegt jetzt darnieder wie zu keiner Zeit in der Geschichte gesitteter Völker. Es ist über die Philosophie ein wohlverdientes Gericht ergangen (X). Damit richte ich aber nicht über die Männer, dass ich über ihre Lehre richte. Sie waren von ihrer Zeit, auf die sie so mächtig wirkten, auch selbst wieder und schon vorher mächtig bestimmt. Sie standen unter der Folgerichtigkeit, die dem Pfleger der Wissenschaft doch auch eine Pflicht ist. Und für den Ernst des sittlichen Geistes leisteten sie wenigstens Alles, was noch ausserhalb des christlichen Glaubens möglich ist, in rühmlichem Gegensatze zu dem, was man in Frankreich Philosophie nannte. Auch werfe ich nicht die Meister selbst und ihre treuen Anhänger zusammen mit der jüngeren Schule. Jene suchten die Wissenschaft und in ihr die Wahrheit, und die Läugnung des geoffenbarten, zuletzt des persönlichen Gottes war nur ein unvorhergesehenes Resultat, dessen sie sich nicht erwehren konnten. Ja selbst den Werth der Leistungen verkenne ich nicht. Wie hier das Denken selber zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, seine Gesetze, Verrichtungen, Urbegriffe, Beziehungen zum Gegenstande entfaltet werden, und gleichsam durch solche Berichtigung des Instrumentes unserer Erkenntniss die Erkenntniss selbst sicherer, klarer und in schärferem Umriss hervortritt, ja soweit wirklich Züge des Weltzusammenhanges in unserm Denken vorgebildet

sind, das geläuterte Instrument sogar einen Strahl auf den Gegenstand zurückwirft, — diess Alles, wenn es gleich durch und durch in den Irrthum des Standpunktes getaucht ist, bleibt doch für immer eine Bereicherung und Vertiefung menschlicher Bildung (XIV). Es kommt mir nicht in den Sinn, Philosophie beseitigen zu wollen. Ich theile nicht, sondern ich beklage die gegenwärtig herrschende Einseitigkeit, welche nur positiv historisches Wissen oder praktische Tüchtigkeit gelten lässt und philosophische Forschung für eitel erachtet. — Die Forschung, durch welche der Mensch die Dinge im letzten Grunde alles Daseyns und vor Allem sich selbst zu begreifen sucht, bleibt immerdar ein Beruf des menschlichen Geistes, ein wesentlicher Bestandtheil in der Cultur eines Volkes. Aber selbst auch für den jetzigen Kampf der Weltprinzipien darf nicht auf Philosophie verzichtet, sondern muss die wahre Philosophie gesucht werden. Nicht abwehren will ich die philosophische Forschung, sondern ich möchte sie im höchsten Grade anregen. Möchten wir doch eine philosophische und insbesondere eine rechtsphilosophische litterärische Bewegung, wie wir sie in der Zeit Kant's, Fichte's, Feuerbach's vor uns sehen, jetzt auf besserem Boden wieder erhalten (XV—XVII). Aechte Philosophie muss fördern in aller positiven Wissenschaft, in Theologie, Rechts-, Arzneiwissenschaft, in jeglichem Beruf und jeglicher Pflicht. Die Weisheit ist nicht blos Wissenschaft, sondern auch Gesinnung (XXVI). So wird die Philosophie ein Wächter seyn für die Güter der menschlichen Seele und die Fundamente der menschlichen Gesellschaft (XXII). Eine Wiedergeburt der Philosophie will ich, dass sie nach der Bereicherung und Sichtung in allen Gebieten des Wissens und namentlich in den grossen Leistungen der Philosophie selbst, und nach der Vertiefung der Religion und Ausscheidung alles heidnischen Elementes aus ihr alle Momente aus dem Innersten heraus zusammenfasse, selbst versöhnt mit dem Glauben, auch den Zwiespalt des Glaubens versöhnend, die sittlichen Begriffe, die Fundamente der bürgerlichen Ordnung in Glauben und Bildung feststellend und verbürgend (XXIX).

Zunächst wäre nun freilich zu fragen, warum aus der von Stahl in Aussicht genommenen Religion blos alles heidnische Element und nicht auch alles specifisch Jüdische ausgeschieden seyn soll,

als Erstarrung in selbstgemachten frommen Werken, Stolz und Eitelkeit auf seine Auserwähltheit, Verachtung des orthodoxen Verstandes gegen die wahrheitliebende Vernunft u. A. dgl.; was doch alles noch weit ärger und gefährlicher ist als das eigenthümlich Heidnische, wenn auch immer das der Christenheit eigne Böse alles andere Schlimme der Menschheit noch übertrifft. Die von Stahl geforderte Philosophie hat nun aber nicht allein seit seinem öffentlichen Auftreten, namentlich durch die mehrerwähnten Männer, Wurzel gefasst und in ihren herrlichen, allerdings noch etwas zerstreuten und, wie es scheint, von Stahl nicht gekannten Leistungen ihre Lebenstüchtigkeit bewährt, sondern ihre Macht durch ihren stillen Einfluss auf die Zeit unvermerkt sogar an Stahl selber erwiesen, der sich über die Humanität pünktlich im Geiste jener Philosophen (jedoch erst in der, 1854 erschienenen dritten Auflage der Rechtsphilosophie) ausspricht. Das Ebenbild Gottes im Menschen, sagt er S. 345. 6. 7., ist der letzte Grund für das Recht der Person. In ihm liegt aber die Anforderung für die bürgerliche Ordnung, nicht blos jene zur Existenz als Person schlechthin nothwendigen Rechte zu gewähren, sondern auch den Menschen annähernd in einen höhern Grad der Berechtigung, der Freiheit und der Befriedigung zu erheben, was wir als das Urrecht bezeichnet haben. Das ist denn die Macht, die unsere Zeit im Innersten bewegt. — Unter den vielfachen, theils ächten, theils missverstandenen Bestrebungen derselben tritt eine mit völliger Klarheit hervor: es ist die Anerkennung des Menschenrechts. Sie gehört auch nicht blos dem Rechtsgebiete an, es ist tiefer erfasst das Prinzip der Humanität: der Gedanke, dass jeder Einzelne, auch der Geringste — sein Wohl, sein Recht, seine Ehre — die Angelegenheit der Gemeinschaft ist, dass jeder nach seiner Individualität berücksichtigt, geschätzt, geehrt, geschont werde, ohne Rücksicht auf Abkunft, Stand, Race, Gabe, sowie er nur menschliches Antlitz trägt. Das ist das eigenthümliche Prinzip des Zeitalters und sein wahrer Vorzug. Daraus kommt die Abschaffung der Leibeigenschaft, der Tortur, die Toleranz gegen abweichende religiöse Bekenntnisse, die Erhebung der niedern Stände zu gleicher Bürgerehre, die vielen philanthropistischen Bestrebungen, das Streben, der verkümmernden Masse eine befriedigende Existenz

zu gewähren. Dieses Prinzip ist den früheren Zeiten fremd, selbst der der Reformation. Zwar wo christlicher Glaube ist, da ist nothwendig die Nächstenliebe, also Menschlichkeit, Beweggrund des Lebens. Aber die Nächstenliebe ging dort allein auf leibliches und geistliches Wohl, nicht auch auf Berechtigung, Freiheit, Ehre des Menschen, und war nur Beweggrund des persönlichen Handelns, nicht der öffentlichen Ordnung. Die Lage ganzer Klassen aus Menschlichkeit zu verbessern, die geistige Individualität, die Ehre eines jeglichen Menschen zur Geltung zu bringen, bezielte dort keine Einrichtung. Erst in der neueren Zeit ist die Humanität im vollen Begriff zur energischen Tugend, zu dem die ganze Gesellschaft bestimmenden Prinzip geworden.

Wie der Conservatism von seinem eignen Standpunkte aus zu solcher Lebensauffassung komme, ist dem Liberalism keineswegs unerklärlich. Der historischen Schule, sagt Paul Pfitzer (in der Schrift über Recht, Staat und Kirche I. S. 27.) bringt der Gegenstand ihrer Beschäftigung es mit sich, dass sie auf das Gesetzmässige aller geschichtlichen Lebens- und Rechtsentwicklung aufmerksam wird, dass sie besonders jene unabänderliche Stetigkeit des Fortschritts wahrnimmt, die als Naturgesetz im Rechtsleben der Völker herrscht; und wenn sie hieraus das Ergebniss zieht, dass auch die Fortbildung des Rechts durch die Gesetzgebung einer festen Regel naturgemässer Entwicklung folgen müsse, wenn sie an keinen sprungweisen, sondern nur an einen stetigen Fortschritt glaubt und gegen die subjective Willkühr Einzelner in Gestaltung der positiven Rechtsinstitute, sowie gegen rücksichtslose Anwendung einseitig rationalistischer Theorien ohne alle Kenntniss der empirischen Seite der Dinge und der bestehenden rechtlichen Zustände und Verhältnisse eifert: so ist diess eine dankenswerthe und wohl zu beherzigende Lehre, mit der auch die philosophische oder rationalistische Rechtsauffassung sich befreunden kann und soll. Zur erklärten Gegnerin (28) philosophischer Rechtsansichten wird die historische Rechtsschule erst dann, wenn sie aufhört, diesen Namen zu verdienen, wenn sie nicht sehen will, dass die Herrschaft philosophischer Begriffe und Grundsätze geschichtlich ihre Zeit so gut hat, als die instinktmässige Fortbildung des Rechts. Schon um die glaubwürdige,

die wahre Offenbarung von der falschen zu unterscheiden, muss der Denkende in sich das rechtliche Gesetz des Handelns suchen (11). Und sicher liegt in der Anmasslichheit, womit von mancher Seite, mitunter selbst von den Organen der Gewalt, der philosophische Geist der Nation verhöhnt und alle Theorie und Speculation in Sachen des Staates als Unfug und seichter Unverstand behandelt wird, eine doppelte Aufforderung, sich der Sache freier Forschung anzunehmen, und zu zeigen, dass das, was reactionäre Politiker und Schriftsteller die Revolution nennen: die Herrschaft des vernünftigen Rechts, auf einer ewigen und unerschütterlichen Berechtigung, auf einem tiefern Grund beruht, als aller Widerspruch der Gegner, welche das höchste Maass des Gerechten nicht aus der eignen vernünftigen Natur des Menschen, sondern aus den Urkunden der Offenbarung, oder aus dem Willen des Stärkern oder aus Geschichte und Herkommen schöpfen wollen (26). Auch für den Christen giebt es ausser dem Gebot der Obrigkeit noch ein Gesetz und eine höchste Norm des Rechts, die, weil sie in der Offenbarung nirgends ausgesprochen ist, die menschliche Vernunft aus eigener Kraft zu entdecken suchen muss (34. 299); was ihr jedoch nur gelingen kann, wenn diese in der Kraft und dem Lichte Gottes steht.

Freilich aber besteht zwischen Recht und Politik ein grosser Unterschied. Die Wissenschaft des reinen Rechts (oder Naturrechts) ist eine absolute, apodiktische, geschöpft aus der Vernunft, welche dieselbe ist bei allen Menschen und allen Völkern; die Politik ist eine empirische, bedingte Wissenschaft, zum grössten Theil gegründet auf erfahrungsmässige Gesetze der Natur und schöpfend aus den wechselnden und mannigfaltigen Erscheinungen des vielgestaltigen Lebens in der Wirklichkeit (324). Der Irrthum des formalen Liberalism, der seine Sätze allerdings ebendarum weit bündiger beweisen kann, als der ächte, besteht darin, dass er blos an das Zahlenelement sich hält. Er steht aber darum der Wahrheit nicht näher, als der andere, der auch auf innere Verschiedenheiten, auf das Dynamische und Qualitative Rücksicht nimmt. Vielmehr verkennt man und zerstört das wahre Wesen eines Organism, wenn man ihn ganz auf mathematische Gesetze zurückführen will; und der abstrakte Liberalism wäre sicher längst dazu hingetrieben wor-

den, vom Quantitativen mehr zum Qualitativen, vom Allgemeinen zum Besondern und Concreten überzugehen, wenn seine formellen Grundlagen bereits befestigt und gesichert wären, wenn er nicht durch jede Art von Gegenwirkung verhindert würde, an die Ausfüllung seines Fachwerks, an das Auszeichnen seiner Umrisse zu kommen, wenn man ihn weniger mit dem Geschrei betäubte, dass er die Stimmen zwar zu zählen, aber nicht zu wägen wisse. Die Stimmen nicht zu zählen, sondern sie zu wägen, ist ein weiser Rath, sobald die rechte Stimmenwage ausgemittelt ist (320). Das Vernunftrecht ist die höchste Entscheidungsnorm nicht blos für Rechtsverhältnisse, für die es kein Gesetz und keinen Richter giebt, sondern auch in Betreff der wahren Gültigkeit des positiven Rechts. Vernunftwidriges positives Recht ist nicht verpflichtend, es ist kein wirkliches wahrhaftes Recht; dagegen ist Vernunftrecht dasjenige Recht, welches unabhängig von äusserer Sanction und Anerkennung, ohne Gesetz und Richter, aus innern Gründen als Recht gefordert werden kann, wenn auch nicht immer wirklich gefordert und thatsächlich durchgesetzt wird (294). Und als nothwendige Grundlage alles positiven Rechts wird in unsern Tagen das Vernunftrecht auch allmählig anerkannt. Als solche übt es einen steigenden Einfluss auf Gesetzgebung und Rechtsbildung, und wird, wie es durch Abschaffung von Leibeigenschaft, Tortur und Glaubenszwang, der Unveräusserlichkeit der Menschenrechte positive Anerkennuug verschafft hat, auch der Unveräusserlichkeit der Volksrechte stets allgemeinere Anerkennung noch erringen (295). Fragt man in Bezug auf unsern Welttheil und auf unsere Zeit, welche Staatsart taugt für uns am besten: so geben hierauf die Widersacher neuzeitlicher Staatsentwicklung selbst die Antwort, wenn sie das Streben nach immer allgemeinerer Herrschaft philosophischer Rechtsprinzipien den Zeitgeist nennen (161). Trotz all ihres Scheltens überwiegt noch immer die Einsicht in das Verkehrte und Naturwidrige einer solchen Selbsterniedrigung des Geistes, der die bereits gewonnene Erkenntniss wieder von sich werfen soll, und man lässt im Privat-, im Straf- und Völkerrecht die vernunftrechtlichen Grundsätze wenigstens stillschweigend gelten und gewähren (163). Für andere Jahrhunderte würde die vernunftrechtliche Staatstheorie blos eine wis-

senschaftliche Geltung haben. Für uns und unsere Zeit ist sie zugleich die einzig praktische (168).

Philosophie und Wissenschaft sind nun einmal zu einer früher unbekannten Herrschaft gelangt (II. Thl. S. 78). Gleichwohl ist die Philosophie dermalen in einem Zustande, dass sich aus ihren wechselnden Systemen ein Niederschlag von Ueberzeugungen erst noch sammeln muss (118). Dazu kömmt noch ein Anderes. Anstatt die Grenzen der Erkenntniss, mit deren Erforschung die gegenwärtige Periode der Philosophie begann, genauer zu ermitteln und befriedigend festzustellen, ging sie von der Voraussetzung der Unbedingtheit menschlichen Erkennens aus, und diese stolze Zuversicht, alles zu wissen, alles zu begreifen, musste dahin führen, dass man entweder alles läugnete, was nicht in den Bereich der menschlichen Wahrnehmung fällt, am Ende sogar alle Wirklichkeit der Dinge ausser dem Selbst, oder dass man auf den Unendlichen die Analogien des menschlichen Geistes übertrug, den Schöpfer zum Geschöpf herabzog, und bald durch kolossale Anthropomorphismen mit dem Menschengeist, bald mit der Welt als Inbegriff aller Erscheinungen zusammenfallen liess (119. 120). Allein jetzt schon wird in der Philosopbie ein Umschlag sichtbar (136), obwohl der philosophische Messias noch nicht erschienen ist, und der Gedanke seinen Ruhepunkt noch nicht gefunden hat (198). Auch wird von der eigenthümlichsten Hervorbringung der Deutschen, der deutschen Philosophie, kein Kenner läugnen, dass sie in ihrem organischen Zusammenhang ein Ganzes bilde, wie es zwar als ein Werk verschiedener Geister, doch nur verschiedener Geister aus demselben Volke sich entwickeln kann (160). Deshalb scheint auch kein anderes Volk so berufen, zu einem grossen und lebendigen Ganzen alle Richtungen des Geisterlebens zu vereinigen, die sittlichen und religiösen Grundlagen des Völkerlebens zu erneuern, und eine geistigere Seele dem Staat, dem Recht, der Politik, der Kirche einzuhauchen (182). Denn der deutsche Geist ist in der Völkerwelt, was in der wissenschaftlichen Welt die Philosophie ist (149), zugleich das höhere Erkenntnissvermögen und das Gewissen der europäischen Menschheit (156). Auf der Grenzscheide zweier Weltalter steht eine stille, aber leuchtende Gestalt; der zweite, geistige

Urmensch, welcher mit dem Untergang der römisch-griechischen Welt den Anbruch einer neuen Zeit verkündigt. Aber das Menschlich-Höchste, das in ihm erschien, hat sich im Staat, in der Gesammtheit noch nicht durchgebildet; die in ihm aufgegangene Verheissung ist an der ganzen Menschheit lange noch nicht erfüllt. Diese gleicht jetzt einem Manne in der besten Kraft der Jahre, der nach durchschwärmter Jugend sich für's Leben einzurichten und seinen Hausstand zu begründen angefangen hat, nun aber auch in dem Gewühl der irdischen Sorgen allmählig wieder eine Sehnsucht nach dem Glauben seiner Jugend, nach einer höhern Stütze seines Daseyns fühlt. Und unter irgend einer Gestalt muss der scheinbar verlorene Glaube wiederkehren, weil seine Wurzel im tiefinnersten Grund des Geistes unzerstörbar ist. Vertrieben aus dem Land der Dichtung und der Wunder, lässt er sich nieder in den Reichen des Gedankens, beseelt die todtgewordene Natur von neuem, hört die uralte längst vergessene Sprache wieder, in der die Sterne zu den Erstgeborenen der Schöpfung redeten, weckt, seinen Mosesstab in dürre Felsen schlagend, neue Dichterquellen, und fühlt den Athem aus der ewigen Stille, den Hauch des Immerlebenden wieder um sich wehen, der einen frischen Geistermorgen, eine neue Sonne heraufführt über die erstarrte Welt (143. cf. 127).

So kömmt am Ende der Liberalism ebenda an, wovon der Conservatism ausgeht. Was jedoch diesem der sichernde Ruhepunkt ist, daran hat jener seinen treibenden Lichtpunkt. Ein menschenwürdiges Daseyn fordert aber gleichsehr lebensvolle Sicherheit und wohl geordnete Freiheit. Ein Humanism, in welchem erst jedes Berechtigte sowohl seine selbstständige Stellung als seine Vermittelung mit jedem andern Berechtigten gewinnt. So bei Mohl. Seine Staatswissenschaft begründet er durch eine allgemeine Staatslehre, vermöge welcher in jener nicht allein zwischen Recht und Politik die Staatsmoral zu stehen kömmt, sondern auch auf jedem dieser Gebiete sowohl die Philosophie (118. 542), als die positive Bestimmung sich selbstständig aussprechen, was erstere am eingänglichsten freilich im Recht thut, und zwar sowohl im Staats- als Völkerrecht. Das philosophische Staatsrecht bestimmt sich sogar (173. 198) wieder als allgemeines und besonderes, wie denn auch eine durchgeführte Unterschei-

dung der Rechtsgeschichte in allgemeine und besondere gewünscht wird (388). Namentlich verlangt aber Mohl, dass der Wissenschaft des Einzel- und Staatslebens eine Gesellschaftswissenschaft selbstständig und als Vermittelung zur Seite trete, welche sich in die entsprechenden drei Zweige wie die Staatswissenschaft zu gliedern und worin die Philosophie gleichfalls überall zuerst die reinen Bestimmungen selbstständig zu treffen hätte, denen dann die positiven eben so selbstständig folgen würden (45. 194). Das Gewicht durchdringender philosophischer und überhaupt humaner Bildung und Fortbildung macht er aber auch praktisch gelten. Dass das System der (von den Facultäten oder sonstigen Collegien abzuhaltenden) Staatsprüfungen, sagt er (S. 263), wenn die Forderungen der Ausdehnung oder dem Inhalte nach übertrieben werden, auch grossen Schaden anrichten kann, namentlich durch Verhinderung einer freieren allgemein menschlichen Bildung; und dass Prüfungen überhaupt kein Mittel zur Erkundigung jeglicher Art von guten Eigenschaften sind: ist freilich eine leidige Wahrheit, welche sich eben jetzt aller Orten aufdrängt. Das Uebel ist zum Theil so gross geworden, dass man sich gegen alle Prüfungen überhaupt erklären möchte, wären dieselben nicht einiger Schutz gegen Begünstigung unbrauchbarer Verwandter oder Hochgeborner. Auch kann (532) ein Stehenbleiben auf dem Standpunkte des jungen Mannes, welcher dem Staate seine Tauglichkeit zum Eintritte in den öffentlichen Dienst nachzuweisen hat, für das ganze Leben um so weniger genügen, als theils Vieles von dem Erlernten unvermeidlich wieder vergessen wird, theils die für einen höheren und wichtigen Wirkungskreis erforderlichen Gedanken andere sind, als welche von dem Anfänger verlangt werden.

Am wenigsten in Deutschland. Ist ja (409) überhaupt die ganze weitere Entwicklung des (Natur- und) philosophischen Völkerrechts seit Hugo Grotius Deutschen zu verdanken. Nichts hat jedoch (405) der wahren wissenschaftlichen Entwickelung des philosophischen Völkerrechts so sehr geschadet als die, freilich schon von Hugo Grotius veranlasste, namentlich aber von der Kantischen Schule festgehaltene und ausgebildete, Annahme, dass dasselbe nichts Anderes sey, als eine Anwendung der Sätze des philosophischen Privatrechts auf unabhängige moralische

Personen. Nicht nur ist schon äusserlich die Anwendung der für physische Individuen und für ihr Verhältniss zu ihres Gleichen gültigen Rechtssätze auf moralische Personen theils ganz unmöglich wegen Mangels an entsprechenden Verhältnissen, theils wenigstens höchst gezwungen und schief; sondern die Hauptsache ist, dass auf diese Weise die besondere Aufgabe der Rechtsordnung unter Staaten, nämlich die Annäherung an eine Weltrechtsordnung, gar nicht einmal in's Auge gefasst wird. Erst (419) mit der Anerkennung einer allgemeinen Verkehrsberechtigung und Verpflichtung wird nun aber wirklich das Völkerrecht zu einem Beförderungsmittel der Menschheitsaufgabe und verliert sich der letzte Rest des Barbarenthums, welches nur den eigenen Staats- und höchstens die Stammesgenossen als berechtigt erkannte. Allein doch schon Wolf, welcher den ersten bedeutenden Schritt zur Vervollkommnung des von Grotius begründeten Völkerrechts that, hat das Verdienst, dass er neben das Prinzip der Freiheit im Völkerverkehr die Forderung der Ordnung setzte (409). Warum man aber so selten das philosophische Staatsrecht in ein allgemeines und besonderes theilt, dasselbe sogar häufig kurzer Hand allgemeines nennt, ist lediglich darin zu suchen, dass man diesem die falsche Bestimmung zu geben pflegt, die Rechtsnormen für das in ein bestimmtes philos. System passende Staats*ideal* zu entwickeln, anstatt von ihm die Entwicklung des *Wesens* des Staates überhaupt in allen seinen möglichen Verschiedenheiten zu verlangen (198. 514. 5). Ein natürliches Bedürfniss drängt jedoch gerade in Deutschland und eben jetzt zu einer Staatsrechtsphilosophie, welche den verschiedenen möglichen und berechtigten Auffassungen vom Staate und seinen Zwecken gleichmässig gerecht wird, d. h. eine jede in ihrer relativen Wahrheit, aber auch nur in dieser, anerkennt (184).

In der That weiss auch Mohl vermöge der in seiner gründlichen philosophischen Bildung waltenden ächten Speculation, welche theoretisch und praktisch einen jeden Gegenstand rein von seinem eignen Standpunkt aus fasst, nicht allein sowohl den Liberalism als den Conservatism in ihrem eigenthümlichen Werthe zu schätzen, sondern versteht es überdies, annäherungsweise den einen wie den andern von dem Fremdartigen, was

sich in sie eindrängt, zu befreien und auf ihren reinen und schärfsten Ausdruck zu bringen, in Folge wovon sie aber auch in reicherem Maasse ihr volles Leben zu entwickeln vermögen und dadurch einander im Humanism die Hände reichen. — Charakterisirt sich der antike Staat durch das Gesammtleben, so der neuzeitliche durch das Beisammenleben. Bei den Griechen und Römern war die Volksherrschaft, bei uns die fürstliche Regierung der richtigste Ausdruck des Staatsgedankens (320). In der theils offenen, theils versteckten Bekämpfung jener durch Socrates und seine Schule lag diese bereits angekündigt (324). Das Bewusstseyn einer besonderen Begünstigung durch die Vorsehung darf jedoch das Staatsoberhaupt nur zur Demuth und angestrengtesten Pflichterfüllung, nicht aber zur Selbstvergötterung und Versäumung der Aufgabe (524) bewegen. Die Pflicht zur Niederlegung der Regierung von Seiten eines zur Besorgung der Geschäfte unfähig Gewordenen beseitigen zu wollen, ist völlig verkehrt (523). Zu einer hinlänglichen Kenntniss in juristischen, polizeilichen und finanziellen Angelegenheiten bedarf es freilich anderer Vorbereitungen, Interessen und Gewohnheiten, als blos höfische und aristocratische Gesandte haben können (706). Die Revolutionen sind an sich weder mit Thiers als ein unvermeidliches Naturereigniss, noch mit Stahl als eine unerlassbare Sünde zu betrachten. Die Frage ist schliesslich eben die, ob der Mensch Gewalt und Unrecht bis zu wesentlicher Beeinträchtigung seiner ganzen Lebenszwecke widerstandlos zu tragen verpflichtet und sittlich berechtigt ist. Wer die Rechts- und Sittlichkeitsfragen in Beziehung auf diesen, durch Stillschweigen doch nicht ganz zu vermeidenden Zustand, scharf in's Auge fasst und grundsätzlich zu beantworten sucht, ist nicht etwa ein Feind, sondern ein vorsorgender Freund begründeten Rechtes und allgemeinen Wohlergehens (169). Von einer Achtung der Persönlichkeit und der einzelnen Lebenszwecke, ja nur von einer Rücksicht auf die gemeinsten Gebote der Sittlichkeit und Schicklichkeit, von einer Berücksichtigung der psychologischen Erfahrung und der allgemeinen Wirthschaftsgesetze ist im Socialism und Communism keine Rede (82). Erst aber doch die socialistischen und communistischen Anfechtungen haben die Meisten darauf aufmerksam gemacht, wie das

unbeschränkte persönliche Eigenthum und die unbedingt freie Mitwerbung, welche die Grundlage der jetzigen Zustände der gesittigten Völker mit all ihren Wundern bilden, auch mit hässlichen wirthschaftlichen und sittlichen Flecken und mit grossen Gefahren verbunden sind (596. 588. 591). Der Rechtsschutz ist allerdings die erste und unerlässlichste Bedingung des menschlichen Zusammenlebens. Allein damit ist weder gesagt, dass die Hervorhebung dieser Aufgabe des Staates den eigentlichen Kern der Sache trifft, noch dass der Staat sonst keine Zwecke zu erfüllen hat (75). In Hinsicht der Grade des Nöthigen ist im Staat aber unter den geistigen Zwecken die Sittlichkeit und Religion der blossen Verstandesbildung, diese jedoch der ästhetischen Verfeinerung vorzuziehen (549). Bei historischem Verständniss des Staates wird man von einer falschen, etwa der Analogie fremder Staatseinrichtungen entnommenen, Auffassung bewahrt (718). Nicht zu verwechseln mit der geschichtlich ebenso falschen als politisch verkehrten Galvanisirung längst abgestorbener Stände und ihrer Vertreter ist die Auffassung der Volksrechte vom gesellschaftlichen Standpunkte aus. Während jene Vertretungsart der Vergangenheit angehört, ist diese möglicherweise die Form der Zukunft, wenn es gelingt, die Vertretungen der einzelnen gesellschaftlichen Kreise zu einem das ganze Volk und den ganzen Staat umfassenden Ganzen zu verbinden, welchem die Besorgung der vor Allen gleichmässig wichtigen Angelegenheiten obliegt (643).

Unter den Vertretern des Conservatism hat Haller das Verdienst, dass er die Möglichkeit einer allmähligen Staatsgründung durch eine Reihenfolge von einzelnen und verschiedenartigen Verträgen schutz- und hülfsbedürftiger Personen oder Corporationen mit Einem Mächtigen ausführlich begründet hat (96). Auch die Theocratien sind, selbst wenn sie lediglich aus dem Standpunkte des öffentlichen Rechts und der Staatsklugheit betrachtet werden, von dem höchsten Interesse für jeden denkenden Menschen, und es ist in ihnen mehr Menschenkenntniss und Kühnheit verwendet, als vielleicht in allen übrigen Staatseinrichtungen zusammen. So wenig es Billigung finden kann, wenn dem Rechtsstaate der Neuzeit eine ausschliessende religiöse Grundlage gegeben werden will, während doch seine Aufgabe eine gleich-

zeitige und gleichmässige Förderung aller menschlichen Kräfte und Bedürfnisse ist, so ist auf der andern Seite ebensowenig gerechtfertigt, wenn die Theocratie nicht als eine eigene Hauptgattung der Staaten erkannt wird (105). Wer aber, wie Stahl, den einzelnen Staat und seine Einrichtungen auf Gottes Gebot stellt, der bedarf keiner philosophischen Begründung (96). Gleichwohl sagt er manches Richtige in Betreff der Verpflichtungen der Staatsgenossen, während in der jetzigen Zeit die Wissenschaft nur von ihren Rechten zu reden pflegt (118. vgl. 84. 295. 7, 316. 7). Allein der verkümmernde und ungerechte Zwang weltlicher Philosophie ist ebenso unerträglich, als der eines religiösen Dogma's (79). Ueberhaupt dem Staate unmittelbar die Erreichung eines Lebenszweckes zu übertragen, welcher Art dieser auch sey, heisst die Lebensaufgabe und die Berechtigung des einzelnen Menschen und somit auch des ganzen Volkes beseitigen. Der Mensch hat das Recht und die Pflicht, sein Leben selbst zu leben. Nur da, wo ihn seine Kräfte verlassen haben, soll er sich nach Hülfe, unter anderem des Staates, umsehen (77).

Der Staat ist ein durch die Unzureichenheit der übrigen einfacheren Verbindungen unter den Menschen hervorgerufenes Erzeugniss des Bedürfnisses. Auch ist reine Vernunftmässigkeit nicht da vorhanden, wo etwas erstrebt wird, was unter den gegebenen Umständen nicht möglich ist und von den Betreffenden nicht gewollt werden kann, sondern da, wo das an sich erlaubte Vorhandene an Bedürfnissen redlich und mit Aufopferung sinnlicher und selbstischer Vortheile gewollt wird (506). Es ist nicht blos Forderung des Rechts und der Klugheit, sondern auch der reinen Sittlichkeit, nach der relativen und nicht nach der absoluten Güte einer Verfassung zu streben (514). Immerhin aber ist auf die allgemeine Durchführung des der erforderlichen Staatsgattung wesentlichen obersten Gedankens zu achten (601. 2.) und daher das von grossen Autoritäten und selbst von Aristoteles und Cicero empfohlene System der Mischung verschiedener Staatgrundgedanken unhaltbar (602—4). (Denn Mischung ist geradezu die Verzerrung der Vermittelung). So mag auch zugegeben werden, dass die Feststellung eines richtigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche thatsächlich eine sehr schwere

Aufgabe der Staatskunst ist. Dagegen ist die Auffindung des richtigen rechtlichen Grundsatzes höchst einfach, vorausgesetzt, dass man weder dem Staate gelegentlich ein ungebührliches Regiment in kirchlichen Angelegenheiten verschaffen, noch sich des Beistandes der Kirche zur Niederhaltung eines politischen Aufstrebens bedienen will, was dann durch Ueberantwortung wesentlicher Rechte des Staates erkauft werden muss. Schlagende Beispiele von Fehlern in beiden Richtungen bietet freilich, trotz aller Erfahrung, selbst die neuere Zeit. So auf der einen Seite Preussen, auf der andern Oesterreich (332).

c. In Theologie und Pädagogik.

Soll freilich die Gleichmässigkeit in der Förderung der verschiedenen Menschheitszwecke durch den Staat nicht selber wieder in Abstraktheit gerathen, so wollen dieselben im Verhältniss zu einander nach dem eigenthümlichen Werthe eines jeden Gebietes gemessen und dabei namentlich die Einzigkeit der nicht blos inner-, sondern zugleich überstaatlichen Stellung des Oberhauptes in ihrer vollen Bedeutung erwogen werden. Darin stimmt mit dem Staatsmann auch der philosophisch gebildete Theolog überein. Wie sehr diesen aber der Misskredit, in welchen die Philosophie gerathen, zur Richtigstellung des Verhältnisses zwischen ihr und der Theologie angespornt hat, zeigt schon die eingehende Antwort, welche Kuhn auf die vor bald anderthalb Decennien offen gebliebene Frage darnach (S.380) jetzt giebt. Sie beweist, dass die freie Vermittelung zwischen Theologie und Philosophie hinter derjenigen zwischen letzterer und der Politik nicht nur nicht zurückgeblieben ist, sondern sich davor sogar gemäss ihrer näheren Verwandtschaft unter einander sowohl durch Reinheit als Vollständigkeit auszeichnet. Bis auf die ursprünglichen Zusammenhänge geht aber der Prälat Mehring zurück. Was erst liesse sich erwarten, wenn über ihr Amtsfach hinaus wirkende Theologen, wie Hundeshagen und Vilmar, sich ebenso gründlich mit Philosophie beschäftigen und, im freien Besitze des reinen Ertrages der speculativen Arbeit der Menschheit, jener seine energische Frömmigkeit und kernhafte Freisinnigkeit, dieser seine gehaltvolle Strenggläubigkeit und seinen hohen Sinn

für gediegene Bildung ungesucht seinerseits vermitteln, und dadurch beide ihre reichen Gaben ganz von selber zu wechselseitiger Läuterung und Ergänzung durcharbeiten würden! Ihre unbestreitbar grossen Verdienste um Deutschland träten dadurch erst in ihr wahres Licht und in die ihnen gebührende Wirksamkeit. Es ist ein eigenes Loos beider Männer, dass sie gerade die schärfsten Angriffe von ihren Gesinnungsgenossen erfahren. Sie würden zwar davon auch in Folge jener Vermittelung auf Grund philosophischer Durchbildung keineswegs sehr rasch befreit, wohl aber gewiss allmählig die Tüchtigsten ihrer Gegner zu den treuesten Anhängern umwandeln. Hundeshagen ist jedoch der Philosophie nicht abhold, betrachtet sie aber noch nicht als das Grundgebiet der Humanität oder als die Macht der Persönlichkeit, wie den Staat als die des Rechts und die Kirche als die der Frömmigkeit. Vilmar dagegen müsste namentlich den (für Leben und Bildung überall unentbehrlichen, und im religiösen Gebiet ganz besonders wichtigen, von Niemanden als vom Botaniker Nägeli im Eingang seiner systematischen Uebersicht der Erscheinungen in der Pflanzenwelt präciser ausgesprochenen) Grundsatz ernstlichst beherzigen, dass Wahrnehmungen und Facta eine um so grössere Bedeutung gewinnen, je mehr eine sorgfältige Kritik alle Fehler der Beobachtung und Beurtheilung eliminirt, und je allgemeiner die resultirenden Gesetze sind. Es ist der nämliche Grundsatz, den Kuhn sich gleichsam als seine zweite Natur errungen und immer entschiedener zum Leitstern seines Glaubens, Wissens und Lebens genommen hat.

Die höhere Einheit (nicht Identität), sagt er (Einleitung in die Dogm. 2. Aufl. 1859. S. 267. 8.), zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie besteht darin, dass die Vernunft als von der Offenbarung vorausgesetzt, und ihre Wahrheit als das Allgemeine der Offenbarungswahrheit erkannt, und andrerseits die Offenbarung als die Vollendung der Vernunft, und ihre Wahrheit als das Concretum der Vernunftwahrheit begriffen wird, jedoch unbeschadet der Selbstständigkeit beider Gebiete der Wahrheit und ihrer Erkenntniss. Wenn der Mensch (249) im Glauben an die ihm in seiner Vernunft oder in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung gegebene Wahrheit sich mit Gott persönlich verbunden und so sich als unvergänglich

und unsterblich weiss, so liebt er diese Wahrheit und hält fester an ihr, als an seinem eignen leiblichen Leben; und diese alles Andere hintansetzende Liebe zu ihr ist es, die ihn treibt, sich derselben in jeder Weise zu bemächtigen, also auch denkend sie zu erfassen, zu besitzen und zu geniessen. Die Aufnahme der göttlichen Offenbarungswahrheit (232) in den Geist durch den Glauben geschieht nicht durch Verabschiedung der Vernunft oder durch Resignation auf sie, sondern durch Vernunftbethätigung und Vertrauen. Das Licht des Glaubens löscht das Licht der Vernunft nicht aus, sondern verscheucht nur die Finsternisse der Vernunft, die Unvernunft, den Aber- und Wahnglauben; es giebt ihm seinen ursprünglichen Glanz zurück und erhöht ihn. Die Vernunftwahrheit (235) geht dem Glauben als das an sich Gewisse dem erst zu Beweisenden und als das mehr Bekannte und Gewisse, von dem auf das weniger Bekannte und Gewisse geschlossen wird, insofern voran, als sie die uns von Haus aus eigene Wahrheit und das durch eigene Denkkraft gewisse Wissen, die Offenbarung aber eine mitgetheilte und durch die Autorität eines Andern gewisse Wahrheit ist. Auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung der Welt, der innern und äussern, nicht durch blosses Denken (Trinität 1857. S. 499.) erkennen wir den, welchen wir in unserm Innern unmittelbar vernehmen, und je mehr wir uns in unser eignes Inneres und in die Betrachtung der Welt vertiefen, desto klarer und bestimmter wird unsere Gottesidee, desto nachdrücklicher und zwingender macht sie sich dem Geiste gelten. Die Wahrheit ist dem Denken (Einleitung 2. Aufl. S. 238.) auf allen Gebieten der realen Erkenntniss (reine Logik, reine Mathematik also ausgenommen) gegeben, und wenn gleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein muss, so ist dieses doch das Secundäre: so in den Ideen und im unmittelbaren Bewusstseyn der Wahrheit. Dem reflectirenden und speculirenden Denken, wodurch die Erkenntniss und Wissenschaft der Wahrheit zu Stande kömmt, ist sie in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung einerseits, anderseits in der Offenbarung gegeben. Es giebt also kein speculirendes Denken in dem Sinne eines die Wahrheit producirenden Denkens. Das Denken producirt nur die Erkenntniss und Wissenschaft der Wahrheit,

die ihm aus einem über ihm stehenden, unabhängig von ihm lebendigen Quell zufliesst.

Auch die Philosophie (248.) verdankt ihren Ursprung nicht einem Zwiespalt des menschlichen Geistes mit sich selber, nicht einem Zerfallenseyn mit des Geistes ursprünglichen und unmittelbaren Ueberzeugungen; nicht, indem er sich von ihnen zurückzieht, sie aufgiebt, fallen lässt oder gar flieht und hasst, sondern damit, dass er in der Kraft des Interesses, das sie für ihn haben, auf sie denkend eingeht und sie zu erkennen sucht, betritt er in Wahrheit das Gebiet der Weisheit, des Wissens der höchsten, das menschliche Leben über das thierische erhebenden Wahrheiten. Reflectiren wir (Trin. 495) auf den Inhalt des Glaubens, so finden wir ihn in Bestimmungen ausgesprochen, die sich gegensätzlich zu einander verhalten; und wenn wir ihn mit der Vernunftidee vergleichen, so sehen wir deren Inhalt von ihm überschritten, die Idee erweitert. Diese Reflexionen geben dem denkenden Geiste den Anstoss zu einem Denk- und Erkenntnissprozesse, dessen Ziel die Vermittlung der Gegensätze zur Einheit, die Versöhnung der Vernunft mit der Offenbarung ist. Gelingt es dem Geiste in den gegebenen Inhalt einzudringen, ihn sich denkend anzueignen und seinem eigenen Wahrheitsgehalte und Wissen anzuschliessen, so bewährt er sich eben hiedurch diesen Inhalt. Fände er ihn dagegen seinem Denken unzugänglich und unvereinbar mit seinem anderweitigen Wissen, bliebe er ihm also völlig äusserlich und unanfassbar, so müsste er sich gegen ihn kehren, seine Wahrheit bezweifeln, verwerfen. Vorausgesetzt also, dass dem Denken die Wahrheit gegeben sey, kann der Zweifel niemals Ausgang und Prinzip der denkenden Erkenntniss oder des Wissens der Wahrheit seyn. Die Reflexion auf den gegebenen Inhalt gebiert nicht den Zweifel, sondern die Frage, das Problem, wodurch noch nichts entschieden, sondern eine Entscheidung erst eingeleitet ist. Der Geist will nämlich, sobald und sofern er denkender Geist ist, der Wahrheit auch denkend inne werden, mit seinem Denken hinter sie, ihr auf den Grund kommen. Insofern mithin, als er durch seine innere Natur darauf angewiesen ist, die Wahrheit sich zu vermitteln, wird ihm die unmittelbare Wahrheit fraglich, und geht er nothwendig über sie hinaus, um das

Interesse, das er als denkender Geist an ihr hat, zu befriedigen. Denn wie sicher auch die unmittelbare Wahrheit auf ihrem eigenen Grunde ruhen, und welche Befriedigung sie ihm in rein subjectiver Beziehung für sein sittliches und religiöses Bedürfniss zumal gewähren mag, als denkender Geist muss er den Weg der theoretischen, objectiven Erkenntniss der Wahrheit betreten. Er fragt nach den objectiven Gründen und beginnt hiemit die Untersuchung der Wahrheit. Vom Zweifel zur Wahrheit und Gewissheit vordringen wollen, ist kein gesundes, in der Natur des Geistes begründetes Streben, sondern ein unnatürliches und willkührliches Forciren seines Wahrheitsdranges, seines Wissenstriebes (496).

Verstand und Vernunft, Denken und Erkennen sind nicht zu trennen. Wer die geoffenbarte Wahrheit als denkbar erweist, der ist auf dem Wege, sie auch als eine erkennbare zu erweisen. Ebensowenig lässt sich das positive Moment der Arbeit vom negativen trennen. Wer die Einwürfe gegen eine Wahrheit auflösen kann, der muss sie aueh positiv begründen oder bewähren können (522). Das aus der Reflexion auf das unmittelbare Bewusstseyn entspringende und durch die dialektische Bewegung des Denkens zum speculativen Begriff vordringende Wissen erscheint zwar als ein wirkliches Hinausgehen des Geistes über die Unmittelbarkeit seines Bewusstseyns (Glaubens) und als Uebergehen zu einem andern, dem wissenden (vermittelten) Bewusstseyn der Wahrheit: aber es ist dessenungeachtet kein Abwerfen oder Aufheben des Glaubens (Einltg. 2. A. S. 245). Die vernünftige Erkenntniss, das Wissen des Glaubens kann nur einerseits in der Erkenntniss bestehen, dass die positive Wahrheit der rein vernünftigen sich unmittelbar anschliesst, diese über sich selbst hinaus- und ihrer eigentlichen Vollendung entgegenführt, andererseits in dem Nachweis von Analogien der Vernunftwahrheit mit der geoffenbarten, nach welchen wir uns diese denken und sie so, also blos analogisch, erkennen und begreifen können. Ebendeshalb ist das dogmatische Wissen auch nicht ein solches, das den Glauben überflüssig machen, oder diesen auf die Bedeutung des ungebildeten Bewusstseyns herabdrücken könnte (237). Wie die Philosophie, wenn sie durch denkende Weltbetrachtung die Vernunftideen als objectiv

reale nachweist, nicht auf dem Wege der Deduction aus allgemeinen Begriffen, sondern auf dem der Induction zu dem concreten Begriff der Idee fortschreitet, dasselbe gilt in ähnlicher Weise auch für die Dogmatik (243). Die Wahrheiten, mit denen es beide Wissenschaften zu thun haben, sind nicht allein correspondirende, sondern sie bilden auch zusammen gewissermassen ein Ganzes. Stellen wir uns auf den Standpunkt der objectiven und reinen Vernunft, den die philosophirende Vernunft anstrebt: so muss sich die philosophische Wahrheit mit der theologischen in vollster Harmonie befinden. Denn das Hinausgehen der Offenbarung über die Vernunft kann so wenig im Sinne eines Widerspruchs gedeutet werden, als man sagen kann, der Beobachtung eines bestimmten Gegenstandes mit blossen Augen widerspreche die Beobachtung desselben Gegenstandes mit bewaffnetem Auge in allem dem, was die letztere mehr oder klarer und bestimmter an dem Object erkennen lässt (257. 8). Wie die Philosophie, ausgehend von den Vernunftideen, durch denkende Betrachtung der äussern und innern Welt das religiöse, sittliche und rechtliche Bewusstseyn des Geistes seiner wesentlichen Wahrheit nach bestimmt und begründet und auf diese Weise eine wissenschaftliche Erkenntniss der allgemein geltenden Ueberzeugungen oder der unmittelbaren Vernunftwahrheiten und das wissenschaftliche Bewusstseyn ihrer allgemeinen Gültigkeit zu Tage fördert: auf dieselbe Weise kömmt das dogmatische Wissen zu Stande. Und wie die Philosophie von den Vernunftideen (der religiösen, sittlichen und rechtlichen, den Ideen des Wahren, Guten und Schönen) als den Ur- und Musterbildern jener Wahrheiten ausgeht, so die Dogmatik von den an die Vernunftideen sich anschliessenden christlichen Wahrheiten (242. 3). Ausgangspunkt ihrer Betrachtung und Gegenstand ihrer Erkenntniss ist der philosophirenden Vernunft zunächst der immanente Vernunftinhalt, die Idee des Absoluten, und zwar nicht blos nach ihrer subjectiven Erscheinung. Daher fallen in das Gebiet ihrer Betrachtung vorzugsweis die geschichtlichen Religionen, und also auch die christliche. Demnächst aber die Natur der Dinge. Das ist die Philosophie im höchsten Sinne, die wahrhaft concrete Philosophie. Aber es ist diess doch noch nicht der positive Wahrheitsgehalt im absoluten Sinne des

Worts (266. 7.) Gleichwohl erfolgt die göttliche Wahrheitsmittheilung oder Offenbarung an den menschlichen Geist auf dem Punkte, von wo aus ihm alle höhere Erkenntniss der Wahrheit unter Vermittelung der Aussenwelt entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen (230), Die Philosophie ist nicht nur an sich selbstständig, sondern sie erweist sich auch der Theologie gegenüber in allem dem, was sie dieser leistet, durchaus selbstständig und unabhängig (259. vgl. 257. 4. 5. 7).

Die Neigung zur Philosophie, sagt Mehring (Seelenlehre, 1. Thl. V), ist unter unsern Zeitgenossen vielfach in Abneigung, das Vertrauen in Misstrauen übergegangen. Was dazu auch mitgewirkt haben mag, ein bescheiden Theil der Schuld auf sich selbst zu nehmen wird sie doch nicht anstehen dürfen. Es schien, als ob die Philosophie unpraktisch und die Praxis unphilosophisch seyn dürfte. Da mit einem Mal wird die Philosophie neu und frisch belebt, und die Seelenlehre ist es, welcher hauptsächlich ihre materialistischen Gegner den Dienst erweisen, sie in rasche und kräftige Bewegung zu setzen (VI). Wo jedoch die Seelenlehre gewöhnlich zu enden pflegt, da werden unsere Untersuchungen erst in den Mittelpunkt ihrer Aufgabe eintreten, um das Wesen der Persönlichkeit zu entwickeln und so die lebensvollste Gestalt des Seelenwesens statt todter Kategorien als das Letzte und Höchste zur Anerkennung zu bringen (VII). An keiner Stelle macht sich das Bedürfniss der Philosophie allgemeiner fühlbar, von keiner Seite ist sie so leicht zugänglich, an keiner übt sie auch auf die ferner Stehenden diese Anziehungskraft aus, wie da, wo sie den Menschen in sich selbst einführt. Die Geschichte der Natur, wie die Natur der Geschichte, Naturwissenschaft, wie Politik, Recht und Religion, die miskroscopische Untersuchung, wie der freie Umgang mit Andern, erheben mit Einem Munde den Ruf: lerne dich selbst kennen! Denn auf all diesen Gebieten rächt sich der Mangel der geordneten und tiefern, der mehr als blos zufälligen Menschenkenntniss, die auch durch das massenhafte geschichtliche Wissen nicht ersetzt werden kann, gleich empfindlich (VI).

Doch auch die Pädagogik und Seelsorge beginnen bereits sich auf den Standpunkt zu stellen, worauf freie philosophische

Bildung die Voraussetzung und sichere durchdringende Wirksamkeit der Erfolg ist. In diesem Sinne äusserte sich schon vor sechs Jahren ein die philosophischen Dinge aufmerksam beobachtender Pädagoge in Beziehung auf die übereinstimmenden Nachrichten aus Frankreich und Deutschland, aus der Metropole der Intelligenz wie aus den kleineren deutschen Universitaten, wonach das philosophische Studium darniederliege, aber auch freilich Geschichte, Philologie und andere ideale Wissenschaften mit der Philosophie gleichmässig vernachlässigt würden (Grundriss der Gesch. der Philosophie v. Gymnasial- und Realschuldirektor Wiegand zu Worms 1854. S. 92). Alle und jede Philosophie, bemerkt er dazu (S. 100), selbst die ernsteste und besonnenste, als solche die eifrigste Pflegerin und stärkste Erhalterin alles Heiligen in der Menschheit, ward seit Socrates mehr als einmal von der Unwissenheit mancherseits mit oder ohne Absicht nicht nur für unnöthig und unnütz erklärt, sondern auch mit der Ungesetzlichkeit von mancherlei Art zusammengeworfen. Es fehlt ihr aber in solchem Falle nicht an Trost. Erstlich sieht sie dann ihr geweihtes Feld von den vielen Ungeweihten und Unberufenen geräumt, welche sich in glücklichen Tagen aus unreinen Gründen ihr aufdrängten und welche sie, nachdem sie dieselbe in Misskredit gebracht, aus ebenso verwerflichen Gründen wieder verlassen haben; sie erkennt und hat wieder ungestört ihre wahren, treuen Freunde. Zweitens werden die jetzt über sie triumphirenden empirischen Wissenschaften über kurz oder lang sich so mit realer Last beschweren, dass sie der idealen Rettungshand wieder bedürfen (102). Bereits jetzt schon rufen unter den experimentirenden Naturkündigern die Häupter denen, welche die Natur blos durch die Loupe zu erforschen meinen, desto lauter zu, das gesunde Denken nicht zu vergessen, jemehr sie überzeugt sind, dass ihre Wissenschaft in dem Schwunge, zu dem sie gelangt ist, sich nur durch eine auf gesundem Denken beruhende Speculation, durch philosophischen Geist auf der von ihr erstiegenen Höhe erhalten kann. Die Theologen aller Confessionen suchen bereits desto eifriger die tiefen Glaubenslehren auch durch die Berufung auf den allgemeinen Verstand und die Vernunft zu vermitteln, je wichtiger sie ihr Amt halten und je mehr Früchte

sie von ihrer Aussaat erwarten. So werden auch die übrigen wissenschaftlichen Stände sowohl wie die Oeffentlichkeit sich so gewiss dem Philosophiren wieder zuwenden, so gewiss dieses, auch nach der Ueberzeugung der ersten Kirchenlehrer, das erste und Hauptbedürfniss des menschlichen Geistes ist (105).

Dieselbe religiöse Zeitschrift aber, welche oben (S. 364) den Mangel an philosophischer Bildung bei den jüngern Theologen beklagte, setzt ihnen, vielleicht durch den nämlichen Verfasser, die Unentbehrlichkeit ächter Speculation für tüchtige Seelsorge auseinander (Ztschr. für Prot. u. Kirche. 1859, Septbr. u. Octobr. S. 168 ff.). Nicht blos nach unserem Urtheil, sondern nach mannigfachen Klagen, heisst es dort, ist der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes in unserer aus nahezu tausend Pfarrern und Candidaten bestehenden Landgeistlichkeit des evangelisch-lutherischen Baierns ein bedenklich niedriger (168. 170). Er charakterisirt sich durch „die Erstorbenheit persönlich-geistiger Selbstbethätigung" (169). Es fehlt an der rührigen und frischen Begeisterung und an der triebkräftigen, ihrer Sache im Geist gewissen Energie, mit welcher das Amt unseres Herrn Jesu Christi Alles, ohne welche es wenig oder nichts vermag. Die Beschämung wird um so grösser, wenn wir in andere kirchliche Kreise blicken, etwa in die evangelische Geistlichkeit Würtembergs, in die unirte Kirche der Pfalz. Ja innerhalb der eignen Landeskirche steht als anklagender Zeuge da dieselbe verhältnissmässig kleine Zahl von Pfarrern, die ihrer Richtung wegen gar oft mit Misstrauen angesehen wird (171). Es dürfen aber nicht Wissenschaftlichkeit und Gelehrsamkeit miteinander verwechselt werden. Kärgliche Verhältnisse können nicht den Sinn für wissenschaftliche Thätigkeit ertödten, sondern höchstens für die Art und Weise der Bethätigung desselben mannigfache Fesseln und Hemmungen bereiten, insonderheit können und werden sie allerdings oft der Enstehung und Pflege eigentlicher Gelehrsamkeit hinderlich werden. Allein ein Pfarrer kann ohne Gelehrsamkeit gar wohl bestehen und trefflich wirken, ohne wissenschaftliche Tüchtigkeit aber ist er ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, besonders in unserer kirchlichen Gegenwart (172).

Wenn es entbehrlich ist für das kirchliche Amt, wissen-

schaftliche Tüchtigkeit zu besitzen: so würden wir es klüglicher Weise so halten, wie unzählige Secten und auch freie Gemeinden, dass wir uns unsere Predigten und Gottesdienste von diesem oder jenem beliebigen aus dem Bürger- und Bauernstande halten liessen. Es haben dann diejenigen Recht, die sich in unserer Gegenwart eine Karrikatur der apostolisch charismatischen Zeit hereinträumen, und an der Stelle des herabfallenden Geistes sich bewusst oder unbewusst mit dem gefährlichsten aller Sprüchwörter trösten: wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch den Verstand dazu (173). Es giebt ausser dem römischen Hierarchism auch einen protestantischen, vermöge dessen so manchen Pfarrer den Gemeinden mit dem als selbstverständlich vorausgesetzten Anspruch gegenübertreten, Alles, was sie ihnen bieten, als Ausfluss der kirchlichen Berufsstellung mit schuldigem Respekt und kritikloser Zufriedenheit hinzunehmen. Der Grund dieser hierarchischen Selbstgenügsamkeit aber ist nichts Anderes, als der Mangel an rechter wissenschaftlicher Bildung (174).

Wissenschaftlich ist nun natürlich zunächst der fortgesetzte Aot des Denkens, durch welchen eine Wissenschaft selbst entweder produktiv erzeugt, oder reproduktiv angeeignet wird; wissenschaftlich ist aber in weiterer Ausdehnung jegliche Geistesthätigkeit zu nennen, die sich mit einem einzelnen Glied eines Ganzen so beschäftigt, dass der Arbeiter in sich die Erfahrung von einem wirklichen Gewinn für seine allgemeine wissenschaftliche Bildung an sich verspürt (176. 7). Wer einem Andern auf irgend einem Gebiet im Reich des Geistes Lenker sein will, muss seinen Stoff so erkennen oder vielmehr erkannt haben, dass er ihn beherrscht, ihn als freies Eigenthum nicht blos in der Hand hat, sondern dazu auch die bei völliger Beherrschung freilich sich von selbst ergebende Fähigkeit besitzt, ihn je nach Bedarf und Schicklichkeit richtig zu verwenden (179). Geistliche Erkenntniss giebt nur dann die rechte Befähigung zum kirchlichen Amt, wenn sie getragen und beherrscht ist von einer geistigen, d. h. wissenschaftlichen (181). Allerdings wird der Drang nach solcher Erkenntniss des Christenthums nur da entstehen können, wo Christenthum selbst in Lebendigkeit vorhanden ist (183). Freilich wäre es Thorheit, vom Pfarrer

zu fordern, was kaum der Professor der Theologie leistet, dass er das ganze Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniss des Christenthums fortwährend bebaue und beherrsche. Wissenschaftliche Erkenntniss des Christenthums ist nicht ein einmal Hergestelltes, das man dann fortwährend besitzt, sondern ist ein immerdar sich selbst Erzeugendes. Da wird aber je nach der erzeugenden Kraft und nach dem zur Selbstbethätigung ihr verstatteten Maass von Zeit und Ausdehnung sehr Verschiedenes herauskommen. Zunächst handelt es sich nur darum, dass die wissenschaftliche Fähigkeit des Denkens, des geistigen Arbeitens bleibe, welches dann da oder dort, wo es noth thut, an irgend einem Einzelobject wieder frisch einsetzen kann (186. 7).

So steht der Pfarrer dem Ganzen des christlichen Glaubensinhaltes mit seinen in der Predigt zu verwendenden Gedanken und Erkenntnissen rathlos gegenüber, wenn er sich nicht daran macht, dasselbe, soweit es jedesmal erforderlich ist, wieder in Fluss zu bringen und allen seinen Bewegungen so lange genau nachzugehen, bis er in dem lebendigen Getriebe des Ganzen die Stelle gewahr wird, wo das, was ihm selbst innerlich vorliegt, sich entweder bereits eingefügt findet, oder von ihm eingefügt werden kann, so dass es als wohlberechtigtes Glied der allgemeinen christlichen Wahrheit nicht blos erkannt, sondern auch seinem ganzen eigenen Gehalt nach entwickelt werden kann. Diess setzt aber die Fähigkeit voraus, eine systematische Gedankenbewegung zu vollbringen, und zwar in selbstständiger Weise (189. 90). Leidet aber nicht die Popularität darunter? Im Gegentheil. Wissenschaftliches Durchdenken eines Gegenstandes hat, wenn es richtig geschieht, zum wesentlichen Ergebniss Klarheit und Bestimmtheit des Wissens und der Erkenntniss. Die wahre Popularität besteht eben auch in nichts Anderem, als in der durchsichtigen Klarheit, die für den Leser oder Hörer den Akt des Begreifens und Verstehens zu einem Akt des Anschauens macht. Es ist ein grosser Missverstand, wenn man dem kirchlichen Volk, insonderheit dem der niedern Stände, Sinn und Fassungsvermögen für Gedankenbewegungen und Ideenentwicklungen in einem nur sehr geringen Grade oder etwa ganz und gar nicht zutraut. Gerade zwischen dem eigentlich und streng wissenschaftlichen Denken und dem Denken des

gemeinen Mannes, dessen Wurzel der gemeine Menschenverstand ist, findet ein weit engeres Verhältniss der Analogie, ja der Verwandtschaft statt, als man vielfach anzunehmen geneigt ist. Es ist nicht erst mit der höheren Geistesbildung gegeben, sondern liegt in der Natur des menschlichen Geistes unabänderlich begründet, dass er am innigsten und im wahren Sinne des Wortes sich nur dasjenige aneignet und behält, was er entweder selbstthätig erzeugt oder doch so hat vor sich entstehen sehen, dass es ihm möglich war, mit persönlicher geistig sittlicher Betheiligung auf diess Werden einzugehen und sich an dasselbe so hinzugeben, als wäre es ein von ihm selbst hervorgebrachtes (191. 2). Von einer wirklichen innern Verbindung des christlichen Handelns mit dem christlichen Glauben ist meist kaum eine allgemeine Ahnung vorhanden. Es würde gerade dem Volke wohlthun und würde einen guten Boden finden, wenn man die Lebensverhältnisse und die in denselben entstehenden Lebenspflichten bis in's scheinbar Geringfügige hinein ihm in eine Ordnung brächte, die überall und genau auf das Glaubensleben als bestimmenden Grund zurückgeführt würde. Gerade zur Lösung dieser Aufgabe aber ist mehr als zu irgend einer andern wissenschaftliche Arbeit im strengsten Sinne des Wortes nöthig; hier kommen die tiefsten Züge des natürlichen Lebens, die verborgensten Ideen der einzelnen Dinge der Welt in's Spiel (294. 5).

Ein rechter Pfarrer ist ein Mann, der seine Gemeinde nicht blos geistlich, sondern überhaupt geistig in seiner Gewalt hat. Der Pfarrer muss seiner Gemeinde gegenüberstehen mit jenem Adel des Geistes, der nie in's Gewöhnliche sich verliert, sondern mit immer kräftigem Flügelschlag im Hohen und Edlen sich bewegt. Dieser Adel des Geistes ist aber kein Geburtsadel, keine Mitgift der Ordination, sondern ein Verdienstadel. Er wird geboren und zwar immer wieder neu geboren aus der Arbeit, aus der eignen Kraftanstrengung. Geistige Arbeit aber ist alles wirkliche Denken (198). Auf solche selbstständige Wissenschaftlichkeit kömmt es an (205. 6). Die Schrift wird nach göttlichen und menschlichen Gesetzen nicht eher wieder ihrem Rechte gemäss getrieben werden, als bis die Macht ächt wissenschaftlichen Geistes unter unserer Geistlichkeit wieder kräftigere Wurzeln geschlagen haben wird (205).

Druck der G. D. Brühl'schen Universitäts-Buchdruckerei in Giessen.

